

تصویر

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَتُوبُ اِلَیْکَ بِیْ  
(القلم)

# بَلَدُ الْحُجَّوْمِ

شرح اردو

سِلَّةُ الْعُلُومِ

تصنیف

مفتی عطاء الرحمن ملتانی

صدر مدرس الجامعة الشرعية گوجرانوالہ

ناشر

المکتبة الشرعیة شمع کالونی گوجرانوالہ ۷۵۹۱۳۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْأَمْرُ بِالْعَمَلِ الَّذِي (الَّذِي كُلُّ شَيْءٍ)  
(الْقُرْآنُ)

# بَابُ الْحُجُومِ

شرح اردو

## سِلَّةُ الْعُلُومِ

تصنيف

### مفتی عطاء الرحمن ملتانی

صدر مدرس الجامعة الشرعية گوجرانوالہ

ناشر

المكتبة الشرعية شمع كائونی گوجرانوالہ

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

سحایۃ النخو  
مفتی عطار الرحمن ملتانی

صفر ۱۴۲۲ھ  
شوال ۱۴۲۲ھ

نام کتاب  
مصنف

طبع اول  
طبع دوم

ملنے کے پتے:

مدرسہ بحر العلوم توحید آباد مولانا قادری ظفر اللہ صاحب

جامعہ رحمانیہ فیدائون ملتان مفتی حقیق الرحمن ربانی صاحب فون: ۵۵۱۷۳۷

مکتبہ سید احمد شہید لاہور

مکتبہ رشیدیہ راولپنڈی

ادارہ اسلامیات لاہور

مکتبہ رحمانیہ لاہور

کتب خانہ مجیدیہ ملتان

الملکتۃ الحسینیہ بلاکٹ سرگودھا

مکتبۃ العادلی فیصل آباد

مکتبہ رحمانیہ

مکتبہ اسلامی کراچی

قدیمی کتب خانہ کراچی

کتب خانہ مدنیہ اکوڑہ خٹک

مکتبۃ المعارف پشاور

مکتبہ حنفیہ گوجرانوالہ

کتب خانہ رشیدیہ کوئٹہ

اسلامی کتب خانہ سرگودھا

مکتبہ لہانیہ گوجرانوالہ

مکتبہ گلستان اسلام چک بلاکٹ سرگودھا

ناشر: الملکتۃ الشرعیۃ شمع کالونی جی ٹی روڈ گوجرانوالہ

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### التقدیم

سبحان من برہانہ اجلّی واعلیٰ شانہ۔ المتفرد بالذات والصفات المتقدّس عن الشوک والتصورات

والصلوٰۃ والسلام علی المرسل بالبینات والہادی الی طرق الخیرات والمحذّر عن سبل الضلالت وعلی المصدّقین بہ فی الاعتقادات والمرسلات والفائزین بصحبہ علی المتجانسات والمتشکلات، اما بعد! باری تعالیٰ شانہ کا غیر محدود اور غیر محدود شکر اور احسان ہے جس نے انسان کو مددک کلیات و جزئیات بنایا اور تصورات و تصدیقات میں ملکہ بخشا اور استنباطات واستدلالات کی صلاحیت اور استعداد عطا فرمایا اور منقولات و معقولات میں تامل بنایا جس کی ذالالت و ہدایت کے لئے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو الٰہی نقلیہ و عقلیہ کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔

اور بالآخر تکمیل و تکمیل کے لئے اپنے خزانہ کا یگانہ موتی بھیج کر حد فرمادی اور توہمات فاسدہ اور تخیلات کاسدہ کے چمائے اندھیروں کو مٹانے کے لئے سراج منیر کو پیدا کیا اور اعتقادات صحیحہ اور انکار و افکار راشدہ کو روشن کرنے کے لئے آفتاب نبوت کو طلوع فرمایا۔

اقلت شمس الاولین وشمسنا	ابدأ علی افق البقا لا تغرب
انك شمس والملوک کواکب	اذا طلعت لم یبدمنهن کواکب
لنا شمس ولا آفاق شمس	وشمسى خبر من شمس السماء
شمس الناس تطلع بعد فجری	وشمسى تطلع بعد العشاء

جزی اللہ عنا محمد ما ہو اہلہ۔ پھر ایسے آفتاب لا جواب کے لئے ستاروں کا انتخاب با صواب، با کمال کا کیا کہنا، اصحابی کالنجوم فباہم اقتدینم اہندینم۔ پھر ان نجوم سے ایسے نور و علم پھیلے جنکی کرنیں اور شعنائیں آج بھی پورے عالم کو منور کئے ہوئے چلنج کر رہی ہیں (فانوس سورۃ من مثلہ) اور پھر الذین اتبعوہم باحسان نے ان کرنوں اور روشنیوں کو جمع کرتے ہوئے تدوین و تصنیف کی صورت میں گلہ ستے پیش کئے اور متعدد علوم کسم کسم سے وجود میں آئے اور ہزاروں متون و شروح نیست سے بود ہوئے البتہ کچھ آلہ اور کچھ ذی اللہ بنے اور بعض مبادی اور بعض مقاصد رہے لیکن سلفا و خلفا ہر دونوں پر محنت ہوتی رہی یہی وجہ ہے مصنف محب اللہ بہاری

ساحب کی جس طرح مسلم الثبوت کو مقبولیت حاصل ہوئی اس طرح مسلم العلوم کو بھی غیر معمولی قبولیت ہوئی۔

اور مصنف کی دعا نتیجہ خیز ہوئی۔ اللھم اجعلہ بین المتون كالشمس بین النجوم۔ جسکی شروع کثیر ہونے کے ساتھ ساتھ بعض تو درس نظامی میں داخل ہیں (ملاحسن، قاضی، محمد اللہ) ہاں اس انحطاط علمی کے زمانہ میں اس فن سے دوری ہوتی جا رہی ہے اور بعض تو سند کے حصول کو کافی دانی سمجھ لیتے ہیں اور بعض اب بھی اپنے اکابر کے طرز و طریق کو اساطیر الاولین قرار نہیں دیتے بلکہ مشعل راہ سمجھتے ہیں اور انکی علمی اور عملی راہ کو صراط مستوی مانتے ہوئے اس پر چلنے کی بھرپور کوشش کرتے ہیں۔ وہ کس طرح منطق کو بے فائدہ اور ضیاع وقت سے تعبیر کرنے کی جرأت کیسے کر سکتے ہیں؟ ولنعم ما قبل المنطق نعم العون علی ادراك العلوم كلها وقدر فض هذا العلم وجد منفعته من لم يفهمه۔ وقال البعض من لم يعرف المنطق فلا تقته له فی العلوم اصلاً وقال لا طریق الی تحصیل العلم الا بالمنطق۔

قال الشيخ کشمیری واما الفنون العقلیة فانا اعلم بها من ابن سینا فانه لا علم له الا بمذهب ارسطو۔

اور بعض نے یوں ترغیب دی۔

فعلیک بالنحو القدیم ومنطق

ان رمت ادراك العلوم بسرعة

والنحو اصلاح اللسان بمنطق

هذا المیزان العقول مرجح

گر بخوانی اند کے باشد مباح

منطق و حکمت ز بھر اصطلاح

اور جو من تمنطق فقد تزدق اور بجوز الاستنجا، باوراق المنطق جیسے مقولات پر سہارا کر لیتا ہے وہ اپنے اکابر کی سیکڑوں کتابوں سے مستفید ہونے سے محروم رہتا ہے۔

اور احقر کی یہ تصنیف بھی اسی سند کی ایک کڑی ہے جو اصل میں اساتذہ کرام کی شفقت اور دعاؤں کا نتیجہ ہے اور سخاۃ کی شوق اور محنت کا مجموعہ ہے۔ باری تعالیٰ داریں کی فوز و فلاح کا ذریعہ بنائے۔

والسلام

احقر عطاء الرحمن غفر له المنان

## ﴿سبحانہ﴾

**سوال:** منطقیوں کا مقصود کاسب اور معکاسب سے بحث کرنا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تسبیہ اور تحمید نہ تو کاسب ہیں اور نہ معکاسب ہیں۔ تو مصنفؒ کا تسبیہ اور تحمید کا ذکر کرنا یہ اشتغال بھالا یعنی ہے اور اشتغال بھالا یعنی سے تو منع کیا گیا ہے جیسا کہ رسول ﷺ کا ارشاد ہے حسن اسلام العز، تو کہ ما لا یغنیہ

**جواب:** مصنفؒ نے کتاب کو تسبیہ اور تحمید سے شروع کر کیا اشتغال بھالا یعنی کا ارتکاب نہیں کیا بلکہ دو حدیثوں پر عمل کیا ہے جو کہ تسبیہ اور تحمید کے بارے میں وارد ہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ حدیث پر عمل کرنا اشتغال بھالا یعنی ہے نہ کہ اشتغال بھالا یعنی بلکہ یہی مقصود ہے۔

**سوال:** تسبیہ اور تحمید کی حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں اسلئے کہ یہ متعارض ہیں ایک حدیث میں ہے کہ تسبیہ سے ابتداء کی جائے دوسری حدیث میں ہے کہ تحمید سے ابتداء کی جائے لہذا جب یہ دونوں متعارض ہوئیں تو دونوں ساقط ہوئیں لہذا دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہوا؟

**جواب:** ابتداء کی تین قسمیں ہیں

(۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء عرفی (۳) ابتداء اضافی۔

**ابتداء حقیقی:** وہ ہے جو مقاصد اور غیر مقاصد دونوں سے مقدم ہو۔

**ابتداء عرفی:** وہ ہے جو مقاصد پر مقدم ہو عام ازیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم ہو یا نہ ہو۔

**ابتداء اضافی:** وہ ہے جو بحث سے مقدم ہو۔ اب تطبیق اور حمل کی کل نو (۹) صورتیں بنتی ہیں انہیں سے یہاں ہم دو مراد لیتے ہیں کہ حدیث تسبیہ ابتداء حقیقی پر مجہول ہے اور حدیث تحمید ابتداء عرفی پر یا اضافی پر مجہول ہے (مزید تفصیل شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

**سوال:** حدیث تسبیہ پر عمل ممکن نہیں۔ کیونکہ تسبیہ بھی خودی شان ہے۔ تو اسکے لیے اور تسبیہ کی ضرورت ہوگی۔ حلم جرا تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

**جواب اول:** تسمیہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ جس پر دلیل لا یکلف اللہ نفساً الا وسعها ہے

**جواب ثانی:** حدیث تسمیہ میں ذی بال سے مراد ذی قصد ہے اور یہ بات ظاہر ہے تسمیہ غیر مقصودی ہوتی ہے۔

**سوال:** مصنفؒ نے تحمید کے بجائے تسبیح سے ابتداء کی اور فرمایا سبحانہ اس سے قرآن سے قرآن مجید کی مخالفت اور حدیث کی مخالفت ہے اور سلف صالحین کی مخالفت لازمی آتی ہے؟

**جواب:** مصنفؒ کا تسمیہ کے بعد تسبیح کا ذکر کرنا ہے اور لفظ سبحان سے شروع کرنا اس سے قطعاً قرآن کریم کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ قرآن مجید کی اگر بعض سورتوں کی ابتداء تحمید سے ہے تو بعض سورتوں کی ابتداء تسبیح سے بھی ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل سبحن الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام اور اسی طرح سورۃ حدید، سورۃ حشر اور سورۃ صف اور سورۃ جمعہ وغیرہ میں تسبیح سے ابتداء کی گئی ہے لہذا یہ قرآن کی مخالفت نہیں بلکہ عین مطابقت اور موافقت ہے کہ بعض کتابوں کو مصنفؒ نے تحمید سے شروع کیا اور بعض کو تسبیح سے شروع کیا ہے اور اسی طرح حدیث کی بھی مخالفت نہیں کیونکہ حدیث تحمید سے مراد باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے وہ جس طرح تحمید سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ سبحانہ سے بھی حاصل ہوتی ہیں اور اسی طرح سلف صالحین کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی کیونکہ جب حدیث تحمید سے مراد صفات کمالیہ کا اظہار ہے تو لفظ سبحانہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

**سوال:** مصنفؒ نے اس اسلوب مشہور سے عدول کیوں کیا ہے؟ اس میں حکمت اور نکتہ کیا ہے؟

**جواب اول:** جدت اختیار اس لئے کی کہ جدت انسان کو طبعاً پسند ہے جیسے کہ قاعدہ ہے کہ کل جدید للحدید۔

**جواب ثانی:** جب کوئی عظیم کام ہو تو اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے اور اس میں عاجزی کا اظہار کیا جاتا ہے تاکہ خداوند قدوس کے علاوہ کسی اور کی طرف دھیان اور ذہن نہ چلا جائے کیونکہ کائنات میں کسی کا کوئی کمال ذاتی نہیں اللہ ہی کا عطا کردہ ہے تو مصنفؒ نے بھی یہاں پر اپنی عاجزی کا اور باری تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار اور اقرار کرتے ہوئے فرمایا سبحانہ۔ جس طرح کہ

رسول اللہ ﷺ کا معراج والا معجزہ کس قدر عظیم ہے وہاں بھی باری تعالیٰ نے لفظ سبحان لائے۔  
سبحان الذی اسری بعبده لیلًا من المسجد الحرام اس میں بھی معراج والے معجزے کے  
اندر بھی کمال اللہ ہی کا ہے جس نے اپنے بندے کو رات میں اتنی عظیم سیر کرائی۔

## ﴿سبحانہ میں چھ تحقیقات بیان کی جانیں گی﴾

(۱) تحقیق ضمیری (۲) تحقیق ترکیبی (۳) تحقیق صیغوی

(۴) تحقیق استعمالی (۵) تحقیق معنوی (۶) تحقیق فلسفی

(۱) **تحقیق ضمیری:** کہ وہ لفظ سبحانہ کی (۵) ضمیر کا مرجع کیا چیز ہے اتنی بات تو متعین  
ہی ہے کہ (۵) ضمیر کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہے اور چونکہ ذات باری تعالیٰ تمام کائنات کی ہر ہر  
چیز پر مقدم ہے اسی وجہ سے جو ضمیر اس کی طرف راجع ہے اسکو بھی تمام چیزوں پر مقدم کر دیا البتہ کونسا  
لفظ اس کا مرجع بنتا ہے جو ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرتا ہے جس میں پانچ احتمال ہیں۔ (۱) بسم اللہ  
میں لفظ اللہ مرجع ہو (۲) لفظ رحمن ہو (۳) لفظ رحیم ہو (۴) سبحانہ میں جو مستح  
ہے (۵) اللہ جو مضمیر فی ضمیر کل مؤمن ہے۔ یاد رکھیں پہلے تین مرجع تو تب بن سکتے  
ہیں جب تسمیہ کتاب کا جزء ہو کیونکہ تسمیہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہی ہے کہ تسمیہ  
کتاب کا جزء ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جزء نہیں اسی لئے آخری دو مرجع بنانا راجح اور اولیٰ ہے  
کیونکہ آخری دونوں احتمال میں مرجع کنایہ بنتا ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ الکناية ابلغ من  
الصریح پھر آخری دو احتمال میں سے پہلا احتمال راجح ہے اس لئے کہ پہلا احتمال امر معنوی ہے  
اور دوسرا احتمال امر خیالی ہے اور یہ بارت ظاہر ہے کہ امر معنوی امر خیالی سے بہتر ہوا کرتا ہے  
کیونکہ امر معنوی خارج میں موجود ہوتا ہے جب کہ امر خیالی خارج میں موجود نہیں ہوتا۔

(۲) **تحقیق استعمالی:** لفظ سبحان کا استعمال دو طرح ہے۔ (۱) مستعمل بالاضافت

جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے سبحن اللہ حين نمسون و حين تصبحون اور سبحن الذی

اسری بعبده۔ سبحانک لا علم لنا اور شعر ہے

سبحان من یوانی سبحان من یسمع کلامی سبحان من یذکر نئی ولا ینسانی



(۲) مقطوع عن الاضافت كقول الاعشى يمدح عامر ابن طفيل ويهجو العلقمة

شعر: قد قلت لما جاء لى فخره سبحان من علقمة الفاخر

سوال: شعر میں جب لفظ سبحان مضاف نہیں تو توین کیوں کر گئی؟

جواب: لا ینون فی هذا الاستعمال لاجل العلمیہ وشبه التانیث۔ او الالف والنون الزائد

ثان افا وجه کون شبه التانیث فیہ فلا نہ ینتوی فیہ التذکیر والتانیث (فضل حق) ص ۵

لفظ سبحان کے دونوں استعمالوں کا حاصل یہ ہے کہ اضافت کی حالت میں یہ منصرف ہوتا ہے اور دوسری استعمال مقطوع عن الاضافت میں یہ غیر منصرف ہوتا ہے۔ جس میں سیب سبب علیت الف نون ہے یا علیت اور شبہ تانیث ہے۔ الف نون زائد تان سبب ایک ہے دوسرا سبب علم کو تسبیح کیلئے فرض کیا گیا ہے جس طرح اسامہ۔

ملاحظہ: دونوں استعمالوں کے درمیان فرق: قاضی مبارک نے اشارۃ فرمایا کہ استعمال مصدر یا

اسم مصدر ہو کر مضاف ہونا شائع ذائع ہے اور رائج ہے استعمال علم مصدر مقطوع عن الاضافت ہو کر مرجوح ہے اسلئے کہ قول اعشى میں یہ ممکن ہے کہ سبحان علقمہ کی طرف مضاف ہو اور من زائد ہو جس کا معنی یہ ہوگا کہ پاک ہے علقمہ فخر کنندہ اور یہ بطور تحکم اور استہزاء کے لئے کہا گیا ہے یا پھر مضاف الیہ محذوف ہو تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانہ من علقمہ الفاخر لہذا یہ احتمال مقطوع عن الاضافت والا مرجوح ہوا۔

سوال: سبحان کو علقمہ کی طرف مضاف ماننے سے مضاف مضاف الیہ کے درمیان من کا

فاصلہ لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں؟

جواب: حرف زائدہ کا فاصلہ جائز ہے یہاں پر من زائدہ ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ایما

الاجلیں کہ اسی کی اضافت ہے الاجلیں کی طرف اور ما زائدہ ہے بلکہ غیر زائدہ کا فاصلہ بھی حدیث میں آیا ہے جیسے هل انتم تارکولی صاحبی۔

سوال ثانی: آپ نے کہا کہ یا تو سبحان مضاف ہے لفظ اللہ کی طرف اور لفظ اللہ مضاف الیہ

محذوف ہے حالانکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب بھی مضاف الیہ محذوف ہو تو وہاں اشیاء اربعہ میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) مضاف کا تہنی برضم ہونا جیسے قبل، بعد (۲) مضاف الیہ کے عوض مضاف پر تہوین کا آنا جیسے بومئذ حبثذ (۳) مضاف کے شروع میں الف لام کا آنا جیسے علم آدم الاسماء یعنی اسماء المسمیات (۴) مضاف کا مکرر ہونا جیسے یا نیم نیم عدی اور یہاں پر ان امور اربعہ میں سے کوئی بھی نہیں تو مضاف الیہ کو کیسے محذوف مانا جاسکتا ہے؟

**جواب:** قاضی صاحب نے لفظ فاعل سے اشارہ کر دیا کہ ضرورت شعری کی وجہ سے یہاں پر امور اربعہ میں سے کوئی امر نہیں لایا گیا۔

(۴) **تحقیق ترکیبی:** سبحانہ کی ترکیب میں دو باتیں اتفاقی ہیں۔ پہلی بات کہ سبحانہ مفعول مطلق ہو نیکی یا پر منصوب ہے۔ جس کا منصوب ہونا متعین ہے خواہ سبحانہ مضاف ہو یا مقطوع عن الاضافت ہو۔ دوسری اتفاقی بات یہ ہے کہ سبحانہ کا عامل ناصب وجوبی طور پر محذوف ہے لیکن اختلاف ہے جہت حذف میں چنانچہ علامہ ابن حابط کے نزدیک اسکے عامل ناصب کا حذف وجوبی سامی ہے اور رضی کے نزدیک حذف قیاسی ہے جس طرح وہ یہ قاعدہ پیش کرتے ہیں والذی اری ان هذه المصادر و امثالها اذا بین بعدھا فاعلھا او مفعولھا بالا ضافت او بحرف الجر لم یقصد نہ بیان النوع و جب حذف نواصیہا قیاسا اذا بین لم یجب ذالک۔ یعنی ہر وہ مفعول مطلق جس کی اضافت ہو رہی ہو فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف یا اس مفعول مطلق کے فاعل یا مفعول کو بواسطہ حرف جر کے ذکر کیا گیا ہو تو ایسے مفعول مطلق کے عامل ناصب کو قیاسی طور پر حذف کرنا واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ مفعول مطلق نوی نہ ہو ورنہ حذف کرنا واجب نہیں ہوگا (اسکی امثلہ احقر نے سعایۃ النخو شرح ہدایۃ النخو میں ذکر کر دی ہیں)۔

امزید تفصیل کے لیے تحریر کند یا کا حاشیہ دیکھیے

**حاشیہ:** سبحانہ یہ جملہ خبریہ بھی بن سکتا ہے اور جملہ انشائیہ بھی بن سکتا ہے البتہ اس کو جملہ خبریہ بنایا جائے تو پھر باری تعالیٰ کی تقدیس کا اعتقاد رکھنا مقصود ہوگا اور اگر انشائیہ بنایا جائے تو پھر باری تعالیٰ کی طرف پاکی کی نسبت کی انشاء مقصود ہوگی۔

(۴) تحقیق سیغوی: لفظ سبحان میں تین احتمال ہیں۔

(۱) مصدر

(۲) اسم مصدر

(۳) علم مصدر

**مصدر کی تعریف:** مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ اور معنی حدیث پر دلالت کرے۔

**اسم مصدر کی تعریف:** اسم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ تو نہ ہو لیکن معنی حدیث پر دلالت کرے۔

**علم مصدر کی تعریف:** علم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ ہو اور نہ معنی حدیث مصدری پر دلالت کرے۔

**عربی تعریفات:** المصدر: هو الحدث الذي يجرى على الفعل المشتق منه.

اسم المصدر: هو الحدث الذي يجرى على الفعل الغير المشتق منه.

علم بالمصدر: هو الحدث الذي قدر فيه العلمية لوجوده في كلام العرب غير منصرف ان ليوجد فيه سببان.

**سوال:** آپ نے کہا لفظ سبحان کو مصدر بھی بنانا جائز ہے اور علم مصدر بھی بنانا جائز ہے حالانکہ

یہ دونوں احتمال غلط ہیں؟ علم مصدر اس لئے نہیں بن سکتا کہ قاعدہ ہے کہ الاعلام لاتضاف کہ علم

مضاف نہیں ہوتے اس لئے کہ وہ پہلے سے معروف ہوا کرتے ہیں جب کہ سبحان مضاف ہے لہذا

علم مصدر نہیں بن سکتا۔ اور مصدر بنانا بھی درست نہیں اسلئے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں

کہ یہ لفظ سبحان مجرد کا مصدر ہے یا مزید کا، مزید کا مصدر نہ ہونا تو واضح ہے کیونکہ مزید کے تمام

مصادر منضبط ہیں بعض نے بینتالیس بتائے ہیں اور بعض نے پچپن جیسے علم الضیفہ والے نے اور

یہ ان اوزان میں سے نہیں اور مجرد کا مصدر بنانا اگرچہ درست ہے کیونکہ فعلان کے وزن پر

مصدر بنا آتا ہے جیسے غفران لیکن اس صورت معنوی خرابی لازم آتی ہے جسکی تفصیل بعد میں آپ

تحقیق معنوی میں پڑھ لیگے لہذا اسے مصدر بنانا بھی درست نہیں تو یہ دونوں احتمال علم مصدر بنانا

اور مصدر بنانا باطل ہوئے؟

**جواب:** لفظ سبحان کو علم مصدر بنانا درست ہے باقی رہا آپ کا سوال کہ علم مضاف نہیں ہوتے

اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم ذاتی (۲) علم وصفی

**علم ذاتی :** وہ ہے جو کسی شخص معین کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں کسی معنی وصفی کا لحاظ نہ کیا گیا ہو جیسے ابراہیم اسماعیل وغیرہ۔

**علم وصفی :** وہ ہے جو کسی معین شخص کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن اس میں علم وصفی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہو جیسے کسی شخص کا نام اسد رکھا جائے تو اس میں معنی مصدری کا لحاظ کیا گیا ہے یعنی شجاعت کا۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ بیان کردہ ضابطہ اعلام ذاتیہ کے بارے میں ہے کہ اعلام ذاتیہ مضاف نہیں ہوتے اور جب کہ لفظ سبحان علم وصفی ہے نہ کہ ذاتی۔ لہذا علم مصدر والا احتمال بھی درست ہوا اور دوسرا احتمال کہ مصدر بنانا بھی درست ہے۔ باقی رہا آپ کا سوال کہ معنوی خرابی لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معنوی خرابی تب لازم آتی ہے جب اس کے لئے عامل ناصب مجرد سے بنایا جائے۔ حالانکہ ہم مزید سے بتاتے ہیں البتہ اس پر سوال ہوگا کہ نوافق بحسب الباب مفعول مطلق اور فعل میں ضروری ہے جو کہ یہاں موجود نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ نوافق بحسب الباب یہ امام سیبویہ کا نظریہ ہے جب کہ ہم جمہور کی اتباع کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک نوافق بحسب الباب ضروری نہیں اس کا دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اس کا عامل ناصب باب مجرد سے بناتے ہیں۔ سبحان اللہ سبحانہ باقی رہا آپ کا سوال کہ معنی غلط بننا ہے معنی ہے تیرا اللہ خوب تیرا اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ لازمی معنی مراد ہے کہ تیرے کو بعد لازم ہے اس لئے کہ تیرے کے وقت ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف انتقال ہوا کرتا ہے اب تقدیر عبارت یہ ہوگی بعد اللہ سبحانہ۔ دور ہوا اللہ تعالیٰ دور ہونا اور یہ معنی بالکل درست ہے کہ باری تعالیٰ تمام عیوب اور نقائص سے دور اور بعید ہیں۔

**سائنہ :** تیسرا احتمال جو اسم مصدر کا ہے اس پر کسی قسم کا اشکال وارد نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہی اسم مصدر والا احتمال رائج ہے باقی دونوں احتمال مرجوع ہیں۔

**دلائل :** دلیل قائلین بالمصدر: قال الیضاوی فی تفسیر قوله سبحانک لا علم لنا سبحان مصدر کففران الخ

قال نیشابوری فی تفسیر هذه الآیة معنی سبحانک نسبح تسبیحاً۔ اى نزهة لتزیهاً و هو مصدر

قال في الصراح والصرح سبحان الله معناه تنزيه الله نصب على المصدر

قال في شرح اللباب هو في الاصل مصدر سبح سبحاناً كقفراناً =

**دلیل القائلین باسم المصدر:** نقل عن سيبويه ان المصدر حقيقة هو التسيح و

اما سبحان هو اسم يقوم مقام المصدر

قال الامام الرازي سبحان اسم للتسيح يقال سبحت الله تسيحاً و سبحاناً فالتسيح

هو المصدر و سبحان اسم للتسيح لقولهم كفرت اليمين تكفيراً و كفراناً و قال ايضاً في

تفسير قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون و حين تصبحون لفظ سبحان فعلان اسم و

للمصدر الذي هو التسيح

**دلیل القائلین بعلم المصدر:** افاد جاز الله في تفسير قوله تعالى سبحان الذي

اسرىٰ سبحان علم للتسيح كعثمان للرجل و انتصابه بفعل مضمر متروك اظهارة

اسبح سبحان الله بمعنى تسيحاً

قال في المدارك سبحان تنزيحه عن السوء فهو علم للتسيح كعثمان لرجل تقديره

نسبح الله سبحانه

قال في الكشف انه علم للتسيح كعثمان للرجل۔

(۵) **تحقیق معنوی:** سبحانہ اسکو مصدر تسلیم کیا جائے تو مصدری احتمالات یہاں پر پانچ ہیں۔

**احتمال اول:** سبحانہ مصدر متعدی ہو مضاف ہو مفعول کی طرف بمعنی تنزیہ ای سبحتہ

سبحاناً بمعنی نزہتہ تنزیہاً اکیس سبحت فعل مجرور ہے باب منع یمنع سے تو اس پہلے احتمال

میں فعل اور مصدر دونوں متعدی ہو گئے۔

**دوسرا احتمال:** یہ مصدر لازمی مضاف ہو فاعل کی طرف بمعنی براءت یعنی سبح الله سبحاناً

ای برأ الله برأۃ عن العيوب والنقائص اس صورت میں فعل اور مصدر دونوں لازمی ہو گئے۔

**تیسرا احتمال:** مصدر لازمی ہو بمعنی براءت اور فعل متعدی ہو جیسے انبت الله نباتاً میں فعل

متعدی ہے اور مصدر لازمی ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی اسبحہ سبحاناً ای ابرءہ براءۃ۔

**چوتھا احتمال:** چوتھا احتمال مصدر اور فعل دونوں لازمی ہوں بمعنی سبحان الله گفتن اور

اکیس مصدر مضاف ہے مفعول کی طرف لتضمینہ معنی التثنیہ یعنی سبحت سبحاناً منزہالہ

کہ سبحان اللہ کہا میں نے سبحان اللہ کہا دراصل ایکہ میں اسکی تزیہ کرنے والا ہوں۔

**پہانچواں احتمال:** مصدر لازمی مضاف ہو فاعل کی طرف اور فعل بھی لازمی جس کا حقیقی اور مطابقی معنی تیرنا اور لازمی معنی دور ہونا یہاں پر معنی لازمی مراد ہے نہ مطابقی یعنی سبح اللہ سبحانا ای بعد اللہ بعدا عن العیوب والنقائص

**سوال:** سبحانک کو ان تمام تقادیر میں آپ سبحانا لکھا ہے حالانکہ سبحانہ لکھنا چاہیے جس طرح قاضی نے اسکی تقدیر اسی طرح فرمائی ہے سبحت سبحانہ

**جواب:** ان تمام تقادیر میں سبحان کے فعل کی نسبت کی گئی ہے باری تعالیٰ کی طرف یوں کہا گیا ہے سبحتہ جب ایک مرتبہ نسبت ہو گئی ہے تو پھر مصدر کی اضافت باری تعالیٰ کی طرف کرنا لغو اور مستدرک ہوگا۔ لہذا سبحانا کہنا درست ہوا باقی رہا قاضی صاحب نے فال معنی سے حاصل معنی بیان فرمایا ہے نہ کہ تقدیر عبارت جس طرح کہ میر جمال نے فرمایا ہے ہذا حاصل المعنی لا نقدیر العبارة فلا یؤد ان القیاس ان یقال سبحت اللہ سبحانا بدون اضافت المصدر لان ذکر الفعل مع اضافته مستدرک۔

**سوال:** سبحانہ کو مصدر ماننے کی صورت میں عامل نا صب فعل مجرد سے مقدر مانا جائے گا یا مزید سے اگر مزید سے مانا جائے تو پھر نوافق بحسب الباب نہیں رہتا حالانکہ نوافق بحسب الباب ہونا ضروری ہے اور اگر مجرد سے بناتے ہیں تو پھر معنی درست نہیں رہتا اسلئے کہ مجرد کا معنی ہے تیرنا اور تیرنے کو جمیعت لازم ہے اور باری تعالیٰ جمیعت سے مبرئی اور منزہ ہیں؟

**جواب:** ہم اسکا عامل دونوں میں سے ہر ایک کو بنا سکتے ہیں مجرد سے بھی بنا سکتے ہیں اور مزید سے بھی بنا سکتے ہیں اگر مزید سے بنائیں تو آپ کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ عامل اور مفعول مطلق کے درمیان نوافق بحسب الباب ہونا ضروری ہے امام سیبویہ کے نزدیک جبکہ ہم جمہور کا مذہب اختیار کرتے ہیں جن کے ہاں نوافق بحسب الباب کی کوئی شرط نہیں اور مجرد سے بھی بنا سکتے ہیں۔ مجرد ہونے کی صورت میں صرف تیرنے والا معنی نہیں جیسے ہم احتمالات میں انکے معانی بتا چکے ہیں اور تیرنے والے معنی کی صورت میں ہم لازمی معنی مراد لیتے معنی دور ہونا اور باری تعالیٰ تمام

عُیوب اور تقاضے سے دور ہیں۔

**سوال:** سبحانہ کیلئے مزید سے باب تفعیل سبحت کو مقدر مانا ہے حالانکہ باب تفعیل کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے ایجاد فعل جس کا معنی ہے ایک فعل پہلے موجود نہ ہوا کو بعد میں پیدا کیا جائے اور ضابطہ ہے کہ جب باب تفعیل ایجاد فعل کیلئے ہو تو اس کا مطاوع ہونا ضروری ہے **مطاوع:** مطاوع اس فعل کو کہا جاتا ہے جو یہ بتائے کہ مفعول نے فاعل کے اثر کو قبول کر لیا اور یہ بھی یاد رکھیں کہ باب تفعیل کا مطاوع اکثر طور پر باب تفعیل اور باب انفعال سے آتا ہے۔ جس کیلئے ضابطہ یاد رکھیں

**ضابطہ مطاوعت:** کہ باب تفعیل دو حال سے خالی نہیں افعال حیہ سے ہوگا یا افعال معنویہ سے اگر افعال حیہ سے ہو تو اس کا مطاوع باب انفعال سے آیا کرتا ہے۔ جیسے کسوفہ فاکسر اگر باب تفعیل افعال معنویہ سے ہو تو اس کا مطاوع باب تفاعل سے آتا ہے جیسے کفر وہ فتکفر، فزہنہ فتزہ اور یہاں چونکہ باب تفعیل سبحت افعال معنویہ سے ہے تو اس کا مطاوع باب تفعیل سے آئے گا جس طرح سبحت فتسبح کہ میں نے اس کو پاک کیا اور وہ پاک ہو گیا اور یہ معنی باطل ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ نکلا ہے کہ معاذ اللہ باری تعالیٰ پہلے پاک نہیں تھے اب پاک ہو گئے۔ حالانکہ یہ مقام مقام حمید کا تھا جبکہ اس سے تنقیص لازم آتی ہے؟

**جواب:** اتنی بات آپ کی تسلیم ہے کہ باب تفعیل کا ایک خاصہ ایجاد فعل ہے لیکن یہ قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ باب تفعیل ایجاد فعل میں منحصر ہے بلکہ اس کے اور بھی بہت سارے خواص ہیں ان خواص میں سے ایک خاصہ انتساب فعل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ باب تفعیل یہ بتاتا ہے کہ یہ فعل مفعول کے اندر پہلے سے موجود ہے البتہ میری وجہ سے اور فعل کی نسبت مفعول کی طرف کردی ہے جیسے کفر وہ۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے اس میں کفر موجود نہیں تھا۔ میرے کہنے سے اس میں کفر آ گیا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کفر پہلے سے تھا اب صرف لفظوں میں اس کی طرف کفر کی نسبت کردی گئی ہے۔ بالکل ایسے ہی تسبیح اور تقدیس باری تعالیٰ میں ذاتی طور

پر پہلے سے موجود تھی اب صرف لفظوں میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی ہے۔

**نتیجہ:** یہ انتساب یعنی کسی کی طرف کوئی چیز منسوب کرنا یہ ذات باری تعالیٰ میں جائز ہے اور اس انتساب کی چند صورتیں ہیں۔

**پہلی صورت:** انتساب بالاعتقاد یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ باری تعالیٰ واحد لا شریک ہے اور تمام عیوب سے مبرا ہے اور منزہ ہے۔

**دوسری صورت:** انتساب بالقول یعنی زبان سے اقرار کرنا کہ باری تعالیٰ واحد لا شریک ہے اور تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے۔

**تیسری صورت:** انتساب بالاشارة یعنی اللہ کے سامنے قیام رکوع سجدہ قعدہ وغیرہ کرنا یہ بھی تسبیح ہے۔

**چوتھی صورت:** انتساب بدلالات الحال یعنی تسبیح کا حال دلالت کرے کہ میرا تسبیح تمام عیوب سے پاک ہے یاد رکھیں تسبیح بالاعتقاد والقول والاشارة یہ تینوں صورتیں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور یہ تسبیح اختیاری ہے اور چوتھی صورت تسبیح بدلالات الحال یہ تمام عالم کو شامل ہے انسانوں کو اور حیوانوں کو اور جنوں کو اور ملک کو اور تمام جمادات اور نباتات سب کا حال دلالت کرتا ہے کہ باری تعالیٰ تمام عیوبات سے پاک ہے کما فی قولہ تعالیٰ یسبح للہ ما فی السموات والارض وقال اللہ تعالیٰ وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا یفہون تسبیحہم، دوسرا احتمال کہ سبحانہ اسم مصدر ہے اور تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانہ سبحانا بمعنی تسبیحہا ای نزهتہ تنزیہا۔ پاکیزگی بیان کی میں نے اسکی پاکیزگی بیان کرنا اس وقت سبحان متعدی ہوگا اور مضاف ہوگا مفعول کی طرف اور مجرد کباب بھی مزید کے معنی میں ہوگا ورنہ یہی احتمال رائج ہے کیونکہ نہ تو اس میں اشکالات وارد ہوتے ہیں اور نہ اسمیں تاویلات کا دروازہ کھولنا پڑتا ہے اسی لئے ملاحسن نے اسم مصدر کو ترجیح دیتے ہوئے کہا الظاہر انہ اسم بمعنی التسبیح۔



## (۵) تحقیق فلسفی: سوال و جواب کی صورت میں

**سوال:** سبحان مصدر ہے اور تمام معاصر امور انتزاعیہ ہوتے ہیں اور امور انتزاعیہ امور اعتباریہ ہوا

کرتے ہیں تو لازم آیا باری تعالیٰ کی حمد کرنا امر اعتباری کے ساتھ جو کہ مقام حمد کے بالکل خلاف ہے؟

**جواب:** سبحان اگرچہ امر بھکاری ہے مگر اسکی مشابہت موجودات خارجہ کے ساتھ اور اس

مشابہت کی وجہ سے یہ بمنزل امر واقعی کے ہو گیا ہے لہذا یہ حمد باری تعالیٰ اور تقدیس باری تعالیٰ امر

واقعی کے ساتھ ہوئی نہ کہ امر اعتباری کے ساتھ۔ باقی رہی یہ بات کہ اسکو موجودات خارجہ کے

ساتھ کیسے تشبیہ ہے اسکا جواب یہ ہے کہ موجودات خارجہ کرب ہوا کرتے ہیں ظل اربعہ سے

جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی

(۱) علت فاعلیہ (۲) علت مادیہ (۳) علت صورہ (۴) علت غائیہ

وجہ حصر: کہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی اگر علت

معلول میں داخل ہو تو پھر معلول دو حال سے خالی نہیں کہ معلول موجود بالقوہ ہوگا یا موجود بالفعل

ہوگا۔ اگر علت معلول میں داخل ہو تو پھر معلول دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول موجود بالقوہ یا

موجود بالفعل ہوگا اگر علت معلول میں داخل ہو اور معلول موجود بالقوہ ہو تو اسکو علت مادی کہتے

ہیں اور اگر معلول موجود بالفعل ہو تو اسکو علت صوری کہتے ہیں اور اگر علت معلول میں داخل نہ ہو

بلکہ خارج ہو تو پھر دو حال سے خارج نہیں کہ منہ المعلول ہوگا یا لا جملہ المعلول ہوگا اگر منہ

المعلول ہو تو یہ علت فاعلی ہے اور اگر لا جملہ المعلول ہو تو یہ علت غائی ہے جس طرح چوکی یہ

چاروں علتوں سے مرکب ہے کہ کاری گراور تر کھان علت فاعلی ہے اور لکڑی یہ علت مادیہ ہے اور

بننے کے بعد یہ جو چوکی کی صورت ہے یہ علت صورہ یہ ہے اور چوکی پر کتاب کار کھنا علت غائیہ ہے

تو چوکی معلول ہو گئی اور یہ چاروں علتیں ہوئیں۔ اسی طرح جس طرح یہ ظل اربعہ موجودات

خارجہ میں تحقق ہوتی ہیں اسی طرح سبحان میں بھی یہ ظل اربعہ تحقق ہیں جس میں سببیں علت

فاعلیہ ہے اور قول اور فعل اور اعتقاد اور دلالت حال یہ علت مادیہ ہیں اور شیخ و تخریہ کو جو

صحیح اور صورت عارض ہوئی ہے خواہ وہ تسبیح سجدہ کی حالت میں ہو یا قیام کی حالت میں ہو یہ بہلول علت صوریہ کے ہے اور تسبیح و تنزیہ کی شعاعوں کا جو عکس مسمکین اور منزہین پر پڑتا ہے یعنی انہیں جو جزاء ملتی ہے گناہ معاف کئے جاتے ہیں یہ علت غائیہ ہے لہذا ان علل اربعہ کے تحقق ہونے کی وجہ سے انکی مشابہت ہو گئی موجودات خارجیہ کے ساتھ تو یہ امر واقع ہوا۔ لہذا باری تعالیٰ کی حمد امر واقعی سے ہوئی نہ کہ امر اظہاری سے۔

## ﴿ما اعظم شانہ﴾

انکے بارے میں حقیقات ۵۵۵۵ ہوں گی۔

(۳) تحقیق معنوی

(۲) تحقیق صبغوی

(۱) تحقیق لَوکیبی

تحقیق صبغوی اور معنوی اکٹھی بیان ہو گئی۔

تحقیق لَوکیبی : انہیں دو قول ہیں۔

قول اول : قاضی مبارک کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ ہے

جملہ مستانفہ: نحو یوں کی اصطلاح میں ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جس سے مستقل کلام شروع ہو رہی ہو اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں جملہ مستانفہ ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جو سوال مقدر کا جواب ہو اور اس جملہ مستانفہ کی دو طرح استعمال ہوتی ہیں۔

(۱) مصدر بالواو ہو (۲) غیر مصدر بالواو ہو اور جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو کی اشکالہ قرآن مجید میں موجود ہیں جیسے کہ ملائکہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس آئے تو انہوں نے آ کر کہا سلام علیک کیا سوال پیدا ہوا قال ابراہیم اسکا اللہ تعالیٰ نے جواب دیا قال سلام اور اسی طرح ان النفس لا مارة بالسوء، یہ بھی جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب یہ کہا گیا ماہر، نفسی تو سوال پیدا ہوتا ہے لم لا تہری نفسی۔ جواب دیا ان النفس لا مارة بالسوء۔

تو یہ جملہ بھی مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب جیسے کہ مصنف نے نمایاں بیان کیا ہے تو

سوال پیدا ہوتا تھا ما سبب تنزیہ تو جواب دیا ما اعظم شانہ کہ اسکی عظمت شان سبب تنزیہ ہے یا یہ سوال ہوتا تھا۔ هل تعلم شان من تسبحه تو جواب دیا ما اعظم ما شانہ۔

قول ثانی: ملا حسن کا ہمارے نزدیک یہ جملہ حالیہ ہے جو کہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے۔

**سوال:** ذوالحال بمحول مبتداء کے ہوتا ہے اور حال بمحول خبر کے ہوتا ہے اور جس طرح مبتداء کی خبر جملہ انشائیہ واقع نہیں ہو سکتی اسی طرح ذوالحال کا حال بھی جملہ انشائیہ واقع نہیں ہو سکتا تو آپ ما اعظم شانہ جو کہ فعل تعجب ہے اور انشاء کے قبیل سے ہے اسکو کیسے حال بنا سکتے ہو؟

**جواب:** جملہ انشائیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مؤول بالخبیریت (۲) غیر مؤول بالخبیریت۔

غیر مؤول بالخبیریت کا تو حال بنانا درست نہیں ہے البتہ مؤول بالخبیریت کا حال بنانا درست ہے یہاں پر بھی جملہ انشائیہ ما اعظم شانہ مؤول بالخبیریت ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانہ مقول لافى حقہ ما اعظم شانہ

(۲) تحقیق صیغوی: جس کے ضمن میں تحقیق معنوی بیان ہو جائیگی۔ اس صیغہ میں بھی دو قول ہیں ایک ملا حسن کا ہے اور دوسرا قاضی مبارک کا۔

پہلا قول: ملا حسن کے نزدیک یہ فعل تعجب کا صیغہ ہے اس لئے کہ ما الفعل کے وزن پر ہے اور یہ وزن فعل تعجب کا ہوا کرتا ہے۔

**سوال:** ما اعظم کو فعل تعجب کا صیغہ بنانے سے عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اس کا فعل تعجب ہونا باطل ہو باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے یعنی عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا کیسے لازم آتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ ما اعظم شانہ، ما جو فعل تعجب پر داخل ہوتا ہے اسکے بارے میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب امام سیبویہ کا ہے دوسرا امام غفشی کا اور تیسرا افراد کا۔

پہلا مذہب: امام سیبویہ کے نزدیک ما موصولہ بمعنی شیء عظیم کے ہوتی ہے تو یہ شئی

عظیم موصوف مفت مکر مبتداء اعظم شانہ یہ جملہ خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ہی عظیم اعظم شانہ کہ بڑی چیز نے اللہ کی شان کو بلند کیا۔

**دوسرا مذهب:** امام بخش کا مذہب یہ ہے کہ ما موصولہ ہے بمعنی الذی کے اور اعظم شانہ یہ جملہ صلہ ہے۔ موصول صلہ مکر مبتداء جس کی خبر محذوف ہے ہی عظیم تقدیر عبارت یہ ہوگی الذی اعظم شانہ ہی عظیم وہ چیز یہ جس نے بلند کیا شان باری تعالیٰ کو وہ بڑی چیز ہے۔

**تیسرا مذهب:** امام فراء کا ہے کہ یہ ما استفادہ بمعنی ای ہی کے ہو کر مبتداء اور اعظم شانہ اکی خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ای ہی عظیم اعظم شانہ کس نے چیز نے بلند کیا شان باری تعالیٰ کو صورت میں خبر اور جواب محذوف ہے ہی عظیم ہے یعنی بڑی چیز نے۔

ان تینوں ترکیبوں کے مطابق عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا لازم آتا ہے۔ جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ مستفاد من الغیر ہونا مستلزم ہے استکمال من الغیر کو اور استکمال من الغیر مستلزم ہے احتیاج الی الغیر کو اور احتیاج الی الغیر لازم ہے امکان اور حدوث کو اور امکان اور حدوث یہ قدم باری تعالیٰ کے متانی ہے لہذا اعظم شانہ کو فعل تعجب کا میسر نہانا باطل ہوا لما حسن کی طرف سے بعض شارحین نے جواب دیا لما یمن وغیرہ نے کہ فعل تعجب یہ دو قسمیں ہیں۔ تعجب انکاری اور تعجب مجزی اور تحیری۔ یہاں پر تعجب تحیری مراد ہے کیونکہ جب مصنف عظمت شان باری تعالیٰ کے اور اک سے قاصر ہوئے تو حیران ہو کر کہا ما اعظم شانہ۔

**سوال:** قاضی مبارک صاحب اعتراض کرتے ہیں کہ فعل تعجب کا حقیقی معنی تعجب انکاری ہے اور تعجب مجزی اور تحیری یہ معنی مجازی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں معنی مجازہ ہو وہاں حقیقی معنی کا بھی احتمال ہوتا ہے لہذا مجازی معنی کی صورت میں اگرچہ حقیقتاً عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا لازم نہیں آتا لیکن توہم استفادہ من الغیر موجود ہے حالانکہ جس طرح عظمت شان باری تعالیٰ حقیقتاً مستفاد من الغیر ہونے سے مبرئی منزہ ہیں اسی طرح توہم استفادہ من الغیر سے بھی مبرئی اور منزہ ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ جس طرح فعل تعجب کا حقیقی معنی مراد لینا غلط ہے

اسی طرح معنی مجازی مراد لینا بھی صحیح نہیں۔

**دوسرا قول:** قاضی مبارک کا کہ ما استغماہیہ ہے اور اعظم پر امنہ میر ورت کا ہے تعدیہ کا نہیں اور یہ فعل لازمی ہے تعدی نہیں کہ اعظم بمعنی عظم ہے اور شانہ فاعل ہو سکی بنا پر مرفوع ہے نہ کہ مفعول ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی ما اعظم شانہ کیا عظیم ہے اسکی شان لیکن اس قول پر بھی ایک سوال وارد ہوتا ہے۔

**سوال:** آپ نے ما استغماہیہ بتایا ہے اور استغماہ تکلیک کیلئے آتا ہے تو مصنف عظمت شان باری تعالیٰ میں شک کر رہے ہیں حالانکہ عظمت شان باری تعالیٰ میں شک کرنا حرام اور ناجائز ہے؟

**جواب:** استغماہ کی دو قسمیں ہیں (۱) استغماہ انکاری (۲) استغماہ مجزی تحریری۔

یہاں پر استغماہ مجزی اور تحریری مراد ہے کہ مصنف مستغماہ عظمت شان باری تعالیٰ کے بارے میں استغماہ کر کے عجز کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ نہ کہ انکار کرنا چاہتے ہیں۔ اس پر سوال ہوگا کہ اے قاضی صاحب جب ہم نے فعل توجب کی دو قسمیں بتائیں توجب انکاری اور توجب مجزی تحریری تو آپ نے اس پر سوال کیا کہ معنی مجازی لینے کی صورت میں بھی صوہم استفادہ من الغیر لازم آتا ہے جس سے باری تعالیٰ مبرئی اور منزہ ہیں۔ تو آپ نے بھی استغماہ کی دو قسمیں بتائیں۔ استغماہ انکاری اور استغماہ مجزی اور تحریری اور آپ نے بھی یہاں پر استغماہ کو استغماہ مجزی اور تحریری پر محمول کیا ہے اس پر بھی ہمیں وہی سوال وارد ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے عظمت شان باری تعالیٰ میں حقیقتاً تو تکلیک واقع نہیں لیکن تو ہم تکلیک تو ضرور ہوگا حالانکہ جس طرح عظمت شان باری تعالیٰ حقیقتاً تکلیک سے مبرئی ہے اسی طرح تو ہم تکلیک سے بھی مبرئی اور منزہ ہیں لہذا استغماہ مجزی مراد لینا بھی صحیح نہ ہوا؟

**جواب:** فعل توجب کا معنی مجازی میں یعنی توجب مجزی اور تحریری میں استعمال انتہائی قلیل تھا۔ اسی لئے اس پر محمول کرنا درست نہیں بخلاف استغماہ کے کہ اسکا استعمال استغماہ مجزی کیلئے کثیر اور اکثر ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے الفارعه ما الفارعه۔ اسی طرح الحاقہ ما الحاقہ۔ لہذا

استہمام مجزی مراد لینا صحیح ہے لیکن فعل تعجب کا میضہ بنا کر تعجب مجزی اور تحریری مراد لینا صحیح نہیں۔

**تفسیر:** بعض علماء نے دونوں قولوں کے درمیان تطبیق دی ہے کہ لفظوں کے اعتبار سے پہلا قول

بہین ہے کیونکہ سبحانہ اور ہانہ دونوں منصوب ہوں گے تو صحیح بندی کی رعایت ہو جائے گی

اور معنی کے لحاظ سے دوسرا قول بہتر ہے اس لئے کہ معنوی لحاظ سے کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

قال ابو بکر: العجز عن ذلك الذات ادراك. والبعث عن سر الذات ادراك

## ◀ شانہ ▶

اسکی تحقیق معنوی صاحب قاموس نے لفظ شان کے دو معنی نقل کئے ہیں۔ (۱) حال (۲) امر

جس سے پہلے ایک تمہید جان لیں کہ باری تعالیٰ کی صفات دو قسم پر ہیں۔ (۱) صفات سلبیہ

(۲) صفات وجودیہ۔

**صفات سلبیہ:** وہ صفات ہیں جن کی باری تعالیٰ سے سلب اور نفی کی جائے جیسے کہا جاتا ہے

اللہ لیس بجوہر ولا بعرض ولا بممكن یہ صفات سلبیہ ہیں۔

**صفات وجودیہ:** وہ صفات ہیں جن کا ذات باری تعالیٰ کیلئے اثبات کیا جائے پھر صفات وجودیہ

کی دو قسمیں ہیں (۱) صفات حقیقیہ (۲) صفات غیر حقیقیہ۔ صفات حقیقیہ کا دوسرا نام صفات

ذاتیہ اور صفات جمالیہ اور صفات جلالیہ اور صفات غیر حقیقیہ کو صفات اضافیہ افعالیہ بھی کہا جاتا ہے۔

**صفات ذاتیہ:** صفات ذاتیہ وہ صفات ہیں جو ازل سے لیکر ابد تک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ

قائم ہیں بعنوان دیگر جن کی ضد باری تعالیٰ میں نقص اور عیب ہو اور وہ صفات ذاتیہ آٹھ ہیں۔

(۱) حیات (۲) وجود (۳) قدرت (۴) سمع (۵) بصر (۶) علم (۷) مشیت (۸) ارادہ

اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ صفات باری تعالیٰ کیلئے ازل سے ابد تک ثابت ہیں اور جن کی ضد باری

تعالیٰ میں نقص ہے۔ مثلاً علم کی ضد جہل ہے یہ باری تعالیٰ میں عیب اور نقص ہے۔

**صفات افعالیہ:** جن کی ضد باری تعالیٰ میں کمال ہو جیسے احیاء، زمرہ کرنا، رزق دینا انکی ضد

مارنا اور رزق نیک کرنا یہ باری تعالیٰ کیلئے کمال ہے یاد رکھیں حقیقتاً صفات باری تعالیٰ کیلئے وہ صفات وجودیہ ہیں اور صفات سلبیہ کو باری تعالیٰ کیلئے صفات کہنا یہ حقیقتاً نہیں مجازاً ہے۔ اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ شان سے اگر پہلا معنی حال والا مراد ہو تو اس سے مراد صفات ذاتیہ ہوں گی اور اگر دوسرا معنی امر والا مراد ہو تو اس وقت صفات افعالیہ مراد ہوگی اور یہاں پر یہ دونوں معانی مراد لینا بالکل صحیح ہے۔

**سوال:** مفسرین نے کل یوم ہو فی شان کے اندر لفظ شان کی تفسیر کی ہے صفات افعالیہ کے ساتھ اور فرمایا یخروج ذنبا و یخرج کرہا۔ یولج اللیل فی النهار یولج النهار فی اللیل۔ یخرج الحی من المیت یتخرج المیت من الحی جب کہ آپ لفظ شان سے صفات ذاتیہ اور افعالیہ دونوں مراد لے رہے ہیں جس سے مفسرین کی مخالفت لازم آتی ہے کیونکہ ان کے ہاں لفظ شان خاص ہے اور آپ کے نزدیک لفظ شان عام ہے؟

**جواب:** اتنی بات درست ہے کہ مفسرین لفظ شان کی تفسیر صفات افعالیہ سے کی ہے لیکن مطلق لفظ شان کی تفسیر نہیں بلکہ امت کریمہ کل یوم ہو فی شان میں جو لفظ شان ہے اسکی تفسیر کی ہے اور ہمیں اس لفظ شان سے مراد صفات افعالیہ ہی ہیں اس لئے کہ وہاں پر لفظ یوم کا قرینہ موجود ہے اور لفظ یوم تفسیر تجدد اور تبدل احوال پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ تجدد اور تفسیر صفات افعالیہ میں ہوا کرتے ہیں نہ کہ صفات ذاتیہ میں۔

**سوال:** مصنفؒ نے سبحانہ ما اعظم شانہ کے درمیان واو عاطفہ کیوں نہیں لائے؟

**جواب:** قاعدہ یہ ہے کہ جب کہ حرف عطف وہاں لایا جاتا ہے جہاں من وجہ اتصال ہو اور من وجہ انفصال ہو اور جہاں پر نقطہ انفصال ہو یا اتصال ہی اتصال ہو وہاں حرف عطف کا ذکر جائز نہیں ہوتا۔ اور اس جملے میں پہلے قول کے اعتبار سے انفصال ہی انفصال تھا اور دوسرے قول کے اعتبار سے اتصال ہی اتصال اس لئے مصنف حرف عطف واو نہیں لائے اور نہ ہی لانا جائز تھا۔

## ❧ لایحد ❧

اس جملہ کے بارے میں دو تحقیقیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

**تحقیق ترکیبی:** اس جملہ کی ترکیب میں تین قول ہیں۔ پہلا قول قاضی مبارک کا دوسرا بعض مناطقہ کا تیسرا الاحسن کا۔

**پہلا قول:** قاضی مبارک کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب مصنف نے فرمایا اے اعظم شانہ تو سوال ہوا لم تتعجب و تتحیر فی عظم شانہ تعالیٰ۔ تو جواب دیا لا یحد۔ یا لا سوال ہوا کیف تسبیحہ و تقدیسہ کیف عظم شانہ تعالیٰ۔ تو جواب دیا لا یحد۔

**دوسرا قول:** بعض مناطقہ کا کہ یہ لفظ شان سے صفت واقع ہے اس پر اعتراض ہوگا۔

**سوال:** کہ موصوف صفت کے درمیان باعتبار تعریف و تحکیر کے مطابقت کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر مطابقت موجود نہیں اس لئے کہ لا یحد جملہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جب کہ اس کا موصوف لفظ شان اضافت الی الضمیر کی وجہ سے معرفہ ہے۔ لہذا موصوف معرفہ ہوا اور صفت نکرہ ہوئی۔

**جواب:** لفظ شان ان الفاظ میں سے ہے جو متوغلہ فی الابهام ہیں جسکے بارے ضابطہ یہ ہے کہ یہ اسامہ معرفہ کی طرف مضاف ہونے کے باوجود نکرہ ہی رہتے ہیں لہذا موصوف شانہ بھی نکرہ اور صفت بھی نکرہ لہذا موصوف صفت کے درمیان مطابقت پائی گئی۔

**تیسرا قول:** : ملاحسن کا ہے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ حالیہ ہے۔ جملہ حالیہ بنایا جائے تو ذوالحال میں دو احتمال ہیں۔ (۱) لفظ شان سے حال ہو یا ضمیر شان سے۔ بحر تقدیر اس لایحد صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں۔ (۱) معلوم کا صیغہ ہو۔ (۲) مجہول کا صیغہ ہو۔ بحر تقدیر حد کے معنی میں تین احتمال ہیں (۱) حد لغوی ہو (۲) حد حکمی ہو (۳) حد منطقی۔

(۱) حد لغوی۔ بمعنی انتہاء الشئ۔ جسکو نہایت عددی کہتے ہیں۔ نہایت عددی: کہتے



ہیں عدد کی انتہاء کو جس کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوا کرتا ہے۔

(۲) **حد حکمی** بمعنی طوف الغیبی۔ یہ عبارت ہے اطراف تلاش سے۔ جس کو نہایت مقداری کہتے ہیں۔ نہایت مقداری: کہتے ہیں مقدار کی انتہاء کو جس کی نفی سے مقصود اثبات بساطت ہوتا ہے۔

**حد منطقی**۔ اس تعریف کو کہتے ہیں جو اجزائے حقیقہ سے مرکب ہو یعنی جس میں مؤلف کی جنس اور فصل کو ذکر کیا گیا ہو لہذا حد منطقی اس شیئی کی ہوگی جس کیلئے جنس اور فصل ہو۔ جس شیئی کیلئے جنس اور فصل نہیں اس شیئی کیلئے حد منطقی نہیں۔

بہر حال کل عقلی احتمال بارہ ہیں جن کی تین قسمیں ہیں (۱) نفی صحیح ہے اور مفید للتدحیح بھی ہیں (۲) اور بعض صحیح ہیں لیکن مفید للتدحیح نہیں (۳) اور بعض غیر صحیح ہیں

**پہلا احتمال**: کہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور میضہ معلوم کا ہو اور حد حکمی یعنی نہایت مقداری ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کو ذی انتہاء نہیں کرتے۔

**دوسرا احتمال**: لا بعد جملہ حال ہو لفظ شان سے اور میضہ معلوم کا ہو اور حد لغوی یعنی نہایت عددی کے ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کو ذی انتہاء نہیں بناتے۔

**تیسرا احتمال**: کہ یہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور میضہ معلوم کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف کے ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کی تعریف نہیں کرتے۔ یہ تینوں احتمال صحیح ہیں اسلئے کہ ان تینوں احتمالات میں لفظ شان کو فاعل بنایا گیا ہے حالانکہ لفظ شان متصف بالنیات نہ ہونگی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جس کی وجہ سے نفی کرنا صحیح ہے۔ لیکن مفید للتدحیح نہیں

**چوتھا احتمال**: جملہ حال ہو لفظ شان سے میضہ ہو میضہ مجہول کا اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ کی کوئی طرف نہیں یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ نہایت مقداری کی نفی سے مقصود اثبات بساطت ہوتا ہے جو کثرت کے منافی ہے حالانکہ

شئون باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کثیر ہیں جیسا کہ قرآن میں ہے کل یوم ہولیٰ شان۔

**ہائے احتمال :** یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ کی کوئی انتہاء نہیں یہ احتمال صحیح اور مفید اور مستحکم ہے کیونکہ نہایت عددی کی لفظی سے مقصود اثبات کثرت ہوتا ہے جس سے شئون باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی کثرت کا اثبات ہوگا اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اور اس سے یہود و نصاریٰ کی تردید بھی ہو جاتی ہے اٹکا نظریہ ہے کہ اللہ رب العزت یوم السبت اور یوم الاحد کے دن معطل ہوتے ہیں کوئی کام نہیں کرتے۔ تو انکی تردید ہو جائے گی کہ باری تعالیٰ کے شئون اور صفات فعلیہ غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔

**چھٹا احتمال :** یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ صفات باری تعالیٰ کی تعریف نہیں بیان کی جاسکتی۔ حد حقیقی نہیں ہوتی یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان سے مراد صفات ہیں اور صفات مقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز جس مقولہ کے تحت داخل ہو تو وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوتا ہے اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ کل ما له جنس فله فصل و کل ما له جنس و فصل فله حد حقیقی۔ تو ثابت ہوا کہ صفات باری تعالیٰ کیلئے حد حقیقی ہو سکتی ہے اور چونکہ اس احتمال میں صفات باری تعالیٰ کی حد حقیقی کی لفظی کی گئی ہے اسی وجہ سے یہ احتمال صحیح نہیں۔

**ساتواں احتمال :** یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ ہو صیغہ معلوم کا اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ اشیاء کو ذی طرف نہیں بتاتے یہ اعتبار غیر صحیح اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے جن چیزوں کو پیدا کیا وہ سب کی سب ذی طرف ہیں لہذا لفظ کرنا غلط ہوگا۔

**آٹھواں احتمال :** جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ کسی چیز کی انتہاء نہیں بتاتے یہ

احتمال غیر صحیح اور غیر مجتبر ہے اسلئے کہ انہیں باری تعالیٰ کی قدرت کی نفی ہے کہ باری تعالیٰ اشیاء کی طرف متانے پر قادر نہیں۔ واحصی کل شیء، عدد۱

**نواں احتمال:** کہ جملہ حال ہو ضمیر شان سے اور میضہ میضہ معلوم کا ہو اور حد مطلق بمعنی تعریف ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ اشیاء کی حد اور تعریف نہیں کرتے۔ یہ احتمال صحیح اور مفید ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کا علم حد حقیقی کے ذریعے جو حاصل ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کا علم حصولی ہے حصولی نہیں لہذا علم حصولی کی نفی کرنا بالکل صحیح ہوا۔

**دسواں احتمال:** جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور میضہ میضہ مجہول کا ہو اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو۔ حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ ذاتی طرف اور ذاتی مقدار نہیں یعنی باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ نہیں اور یہ احتمال بالکل صحیح ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اجزائے مقدار یہ نہیں تو نفی کرنا صحیح ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ کیوں نہیں اس پر کیا دلائل ہیں۔ **اجزاء مقداریہ کی نفی پر دلائل**

**دلیل اول:** یہ ہے کہ اجزائے مقداریہ اس چیز کے لئے ہوا کرتے ہیں جس کیلئے مادہ اور صورت ہو اور ذات باری تعالیٰ ان دونوں سے مبرا ہے اور منزہ ہیں اس لئے باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ نہیں۔

**دلیل ثانی:** اجزائے مقدار یہ محتاج ہوتے ہیں علت کی طرف اب اگر باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ کو ثابت کیا جائے تو باری تعالیٰ میں احتیاج الی الغیر لازم آتی ہے اور احتیاج الی الغیر مستلزم ہے امکان اور حدوث کو اور امکان اور حدوث قدم باری تعالیٰ کے منافی ہے لہذا ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ نہیں۔

**گیارہواں احتمال:** جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور میضہ میضہ مجہول کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ ذاتی انتہاء نہیں یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ حد نہایت عددی کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوتا ہے۔ حالانکہ باری

تعالیٰ بسیط ہیں اور کثرت سے پاک ہیں۔

**بارہواں احتمال:** جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہوا اور حد منطقی بمعنی تعریف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ دراصل ایک ذات باری تعالیٰ کی تعریف نہیں کی جاسکتی اور ذات باری کیلئے حد حقیقی نہیں یہ احتمال صحیح اور معتبر ہے اس لئے کہ حد حقیقی تو اس چیز کی ہوا کرتی ہے جس کیلئے ذاتیات ہوں اور اجزاء ذہنیہ ہوں اور باری تعالیٰ لا یعرف ولا یعرف بالذاتیات ہیں۔

**باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے اجزاء نہیں، اثبات بساطت کے دلائل**

**نتیجہ:** اجزاء کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجزاء تحلیلیہ (۲) اجزاء حقیقیہ

**اجزاء تحلیلیہ:** اجزائے حقیقیہ ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جن کی طرف کل مٹل ہوتا ہے۔

**اجزاء حقیقیہ:** اجزاء حقیقیہ ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جن کی طرف کل بحسب الذات اور بحسب الوجود ہوں دونوں اعتبار سے محتاج ہو۔ اور کل کے اجزاء کل کے وجود سے مؤخر ہوں جیسے نصف، ثلث، ربع، پھر اجزاء حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اجزاء حقیقیہ ذہنیہ (۲) اجزاء حقیقیہ خارجیہ

**اجزاء حقیقیہ ذہنیہ:** ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جو متحد الوجود ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا کل پر حمل صحیح ہو اور اسی طرح ان اجزاء میں سے ہر ہر جزء کا باہم ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو۔ جیسے حیوان اور ناطق یہ انسان کیلئے اجزائے حقیقیہ ذہنیہ ہیں۔

**اجزاء خارجیہ:** ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جو ممتاز الوجود ہوں ان میں سے ہر ایک کا نہ تو کل پر حمل صحیح ہو نہ ہی ہر ایک کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو بلکہ مجموع من حیث المجموع کا کل پر حمل صحیح ہو۔ جیسے ماہ اور خل اور غسل اس کا مجموعہ کتبہیں کے اجزائے خارجیہ ہیں۔

**نتیجہ:** محققین کے نزدیک اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہذا جب کسی ایک قسم کے ابطال پر دلیل قائم ہوئی تو تلازم کی وجہ سے قسم آخر کا بطلان بھی خود بخود ہو جائے

کا باقی رہی یہ بات کہ دونوں کے درمیان ملازم کیسے ہے اسکی تفصیل کتاب میں آئندہ آ رہی ہے۔

**نکات:** کل بمنزل معلول کے ہے اور اجزاء بمنزل علت کے ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ معلول علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے۔ اور تاخر کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تاخر ذاتی (۲) تاخر زبانی۔

**تاخر ذاتی:** وہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان فرق صرف ذات کے لحاظ سے ہو جبکہ زمانہ دونوں کا ایک ہو جیسے حرکت البید للمفتاح انکس بعد اور مفتاح کا زمانہ ایک ہے لیکن ذات بعد پہلے ہے ذات مفتاح سے۔

**تاخر زمانی:** وہ ہے کہ دو چیزوں میں ذات اور زمانہ کے لحاظ سے فرق ہو۔ اور یاد رکھیں کہ تاخر ذاتی مستلزم ہوا کرتا ہے حدوث ذاتی کو اور تاخر زمانی مستلزم ہوتا حدوث زمانی کو۔

**دلیل اول:** جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اجزاء سے مبرئی اور منزہ ہیں اس لئے کہ باری تعالیٰ کیلئے اگر اجزاء ہوں تو اجزاء بمنزل معلول علت کے ہوں گے تو باری تعالیٰ بمنزل کل ہونگی وجہ سے معلول ہوگا اور بعد اجزاء علت ہونگی وجہ سے مقدم اور باری تعالیٰ کل ہونگی وجہ سے مؤخر ہیں۔ پھر مؤخر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مؤخر بتاخر ذاتی (۲) مؤخر بتاخر زمانی اور یہ بات بیان کر دی گئی کہ تاخر ذاتی مستلزم ہوتا ہے حدوث ذاتی کو اور تاخر زمانی مستلزم ہے حدوث زمانی کو تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث ہونا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث سے منزئی اور مبراہ ہیں تو ثابت ہوا باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے اجزاء نہیں لہذا باری تعالیٰ ذہناً و خارجاً بسیط ہیں۔

**دلیل ثانی:** اگر باری تعالیٰ کیلئے اجزاء ہوں تو وہ تین حال سے خالی نہیں واجبہ ہوں گے یا ممکنہ ہوں گے یا معتنعہ ہوں گے۔ ہر ایک کی تعریف:

**واجب:** اسکو کہتے ہیں کہ جس کا ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا محال ہو۔

ممتنع: اس چیز کو کہتے ہیں جس کا نہ ہونا ضروری ہو اور ہونا محال ہو۔

ممکن: اس کو کہتے ہیں کہ جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو کوئی ضروری نہ ہو۔

(۱) اب ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کیلئے اجزاء معہ نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ضابطہ کہ امتناع الجزء يستلزم امتناع الكل جزء کا ممتنع ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے ممتنع ہونے کو تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا ممتنع ہونا اور یہ لازم باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اجزائے معہ کا ہونا باطل ہوا۔

(۲) اور اسی طرح اجزاء ممکنہ کا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے اجزاء ممکنہ ہوں تو ضابطہ ہے امکان الجزء يستلزم امکان الكل۔ جزء کا ممکن ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے ممکن ہونے کو تو لازم آئے گا ذات باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا اور یہ لازم بھی باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزائے ممکنہ کا ہونا بھی باطل ہے۔

(۳) باری تعالیٰ کے لئے اجزائے واجبہ کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں تعدد وجہاء کی خرابی لازم آتی ہے اور تعدد وجہاء عقلاً و شرعاً باطل ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کیلئے اجزاء واجبہ کا ہونا بھی باطل ہوا نیز اگر اجزائے واجبہ تسلیم کر لیں تو باری تعالیٰ کا مرکب اختراعی ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب حقیقی (۲) مرکب اختراعی۔

مرکب حقیقی: انکو کہتے ہیں کہ جن کے اجزاء میں علاقہ اشکار و احتیاج کا پایا جائے۔

مرکب اختراعی: اس کو کہتے ہیں کہ جس کے اجزاء میں علاقہ اشکار و احتیاج کا نہ ہو اور چونکہ اجزائے واجبہ میں بھی علاقہ اشکار و احتیاج کا نہیں ہوتا تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا مرکب اختراعی ہونا جو کہ باطل ہے و الا لازم باطل فالملزوم مثله اور باری تعالیٰ کیلئے اجزائے تحلیلیدہ کا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ اجزائے تحلیلیدہ مستلزم ہیں ترکیب کو اور ترکیب مستلزم ہے امکان اور حدوث کو اور حدوث امکان قدم باری تعالیٰ کے منافی ہے لہذا و الا لازم باطل فالملزوم مثله

**سوال:** اتنی بات ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزاء نہ ممکن کل الوجوہ ممکن ہے اور نہ ہی ممکن کل الوجوہ ممکن ہے اور نہ ہی ممکن کل الوجوہ واجب ہیں۔ لیکن انہیں یہ احتمال تو باقی ہے کہ بعض اجزاء ممکن ہوں بعض ممکن ہوں اور بعض واجب ہوں جس سے باری تعالیٰ کیلئے اجزاء ثابت ہو سکتے ہیں۔ لہذا مدعی کے اثبات کے لئے اس احتمال کی نفی کرنا بھی ضروری ہے۔ اس پر آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟

**جواب:** یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ مناطہ کا یہ مشہور قاعدہ ہے کہ ہمیشہ نتیجہ اخص ارذل کے تابع ہوا کرتا ہے اور ان اجزاء میں سے ارذل اور انقص ممکن اور ممکن ہیں۔ لہذا اب جو کل جو ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا یا وہ ممکن ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہیں جن کا ممکن اور ممکن ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جب لازم باطل ہے تو مستلزم بھی خود بخود باطل ہوا لہذا باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے کوئی اجزاء نہیں تو ثابت ہوا کہ ذات باری تعالیٰ ذہنا و خارجا بسیط ہیں۔ یہ تو دلائل تھے باری تعالیٰ کے اثبات بساطت کے لئے۔

**سوال:** ما اعظم شانہ اور لا یحد کے درمیان حرف عطف کیوں نہیں لایا گیا؟

**جواب:** اس کا جواب بھی یحییٰ وہی ہے جمعا اعظم شانہ پر دیا گیا ہے۔

## ﴿ لا یتصور ﴾

اس جملے میں دو تحقیقی بیان ہوگا۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔ لیکن طریقہ بیان یہ ہوگا کہ تحقیق ترکیبی کے ضمن میں تحقیق معنوی بھی بیان ہو جائے گی۔  
**تحقیق ترکیبی:** اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال:** جملہ مستند سوال مقدر کا جواب ہو۔ سوال یہ ہوتا تھا کیف تسیحہ و کیف عظمت شانہ؟ تو جواب دیا لا یتصور۔

**دوسرا احتمال:** یہ جملہ حالیہ ہو۔ اس کے ذوالحال میں دو احتمال ہیں کہ (۱) لفظ شان سے حال ہو (۲) ضمیر شان سے حال ہو۔ بھر صورت صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں کہ معلوم کا صیغہ ہو یا

مجهول کا صیغہ ہو۔ تو عقلی طور پر یہاں چار احتمالات ہیں۔

**پہلا احتمال:** لا یتصور جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کا تصور نہیں کرتے۔ یہ احتمال غلط ہے اس لئے کہ لفظ شان متصرف بالحوادث ہونے کی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

**دوسرا احتمال:** یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجهول کا ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ تصور نہیں ہوتے۔ یہ احتمال ایک قول کے مطابق صحیح ہے اور ایک قول کے مطابق غیر صحیح ہے۔ غیر صحیح ہونے اور غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی پہچان وہ صفات ہی کے ذریعے ہوتی ہے کیونکہ اگر صفات کا تصور نہ ہو سکے تو باری تعالیٰ کی پہچان کیسے ہو گی لہذا الہی کرنا درست نہ ہوا اور دوسرے قول کے مطابق صحیح ہونا اس لئے ہے کہ صفات باری تعالیٰ غیر متناہیہ ہیں اور غیر متناہیہ کا تصور نہیں ہو سکتا اور بعض مناطقہ نے دونوں قول میں یوں تطبیق دی کہ اگر شان سے مراد شان تفصیلی ہو پھر نفی کرنا درست ہے اور یہ احتمال صحیح ہے اس لئے کہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ تفصیلاً غیر متناہیہ ہیں اور کبریٰ یہ ہے کہ کل ما ہو کذا لک فلا یتصور اب بچہ یہ ہے کہ فشانہ تعالیٰ لا یتصور، باقی رہا صغریٰ کی دلیل وہ لا یحد کے تحت گذر چکی ہے کہ صفات باری تعالیٰ غیر متناہیہ ہیں اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ادراک نفس کا زمانہ متکلیف اور حکماء دونوں مذہب کے بناء پر متناہیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ادراکات غیر متناہیہ کا حصول زمان متناہیہ میں محال ہوا کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ مفید للمدح کیسے ہوگا؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ ماسوی اللہ کی شان اور صفات متناہیہ ہوا کرتی ہیں اور اگر مراد شان سے شان اجمالی ہو پھر نفی غیر صحیح ہے اور یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان اجمالی وہ متصور بالکنہ ہو اور بکنہ اور متصور بالوجہ اور بوجہہ ہے اس لئے کہ شان مقولہ میں سے ہے اور مقولات اجناس عالیہ ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ کل ما لہ جنس فہ فصل و کل ما لہ جنس و فصل فہو متصور بالکنہ او بکنہ نیز شان کیلئے عوارض بھی ہیں لہذا یہ متصور بالوجہ اور بوجہہ ہو سکتا ہے۔



**تیسرا احتمال :** یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو معنی یہ ہوگا  
 دراصل ایک ذات باری تعالیٰ اشیاء کا تصور نہیں کرتے یعنی کسی عینی کا علم بواسطہ صورت کے حاصل  
 نہیں کرتے اور یہ احتمال صحیح ہے اسلئے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی (۲) علم حضوری علم  
 حصولی وہ ہوتا ہے جو صورت کے واسطے سے حاصل ہو۔

**علم حضوری :** وہ ہوتا ہے جو صورت کے واسطے سے حاصل نہ ہو اور باری تعالیٰ کا علم چونکہ علم  
 حضوری ہے لہذا علم حصولی کی نفی کرنا ذات باری تعالیٰ سے صحیح ہے اور یہ احتمال صحیح ہوا۔ اس احتمال  
 کو سمجھنے کیلئے باری تعالیٰ کے علم کا مسئلہ سمجھنا ضروری ہے۔ جیسا کہ ملاحسن نے کہا لا یسکف  
 الغطاء عن وجه المقصود ما لم یذکر مسئلۃ علم الواجب التی ہی مہمات المسائل قد  
 تحیرت فیہ الافہام

## ﴿مسئلہ علم باری تعالیٰ﴾

باری تعالیٰ کے علم کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔

**پہلا اختلاف :** یہ ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے صفت علم ثابت ہے یا نہیں۔ ہر ذمہ قلبیہ من  
 حقائق الفلاسفہ ان کا نظریہ ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے صفت علم سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اسکو  
 نہ تو اپنی ذات کا علم ہے اور نہ ہی صفات کا علم ہے۔

**دلیل :** علم نام ہے اضافت کا اور اضافت اثنیہ اور تعدد کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ  
 میں تعدد اور تکثر باطل ہے قاعدہ یہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فہو باطل۔

**جواب :** جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم نام ہے اضافت کا بلکہ علم نام  
 مبدائے انکشاف کا لہذا باری تعالیٰ کیلئے علم کو ثابت کرنے سے قطعاً اثنیہ اور تعدد ذات باری  
 تعالیٰ میں لازم نہیں آتا۔

جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ صفت علم باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہے۔

**دلیل:** موجود من حیث هو الوجود کیلئے علم صفت کمال ہے اور باری تعالیٰ تو اصل الوجودات ہیں اس کیلئے یہ صفت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی

**دوسرا اختلاف:** پھر ان حضرات کا باہمی اس بات پر اختلاف ہے کہ اس علم کی کیفیت کیا ہے؟ جس کے سمجھنے سے پہلے تمہید ایک فائدہ جان لیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) علم اجمالی (۲) علم تفصیلی۔

**علم اجمالی:** کہ اللہ تعالیٰ کا وہ علم جو کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے موجود تھا جیسے مسری کو عمارت بنانے سے پہلے جو نقشہ ذہن میں موجود ہوتا ہے اسکو علم اجمالی کہا جاتا۔

**علم تفصیلی:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا وہ علم ہے جو کائنات کو پیدا کرنے کے بعد حاصل ہوا اور یاد رکھیں کہ باری تعالیٰ میں جو علم باعث کمال ہے وہ علم اجمالی ہے اس تمہید کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا وہ علم جو متعلق بالممکنات ہے اس میں پانچ احتمال ہیں۔

(۱) کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا۔ (۲) یا جزء ہوگا۔ (۳) یا امر منضم ہوگا۔ (۴) یا امر

منترع ہوگا (۵) یا امر منفصل ہوگا۔ ان پانچ احتمال عقلیہ میں سے پہلا احتمال صحیح ہے اور یہی

ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔ باقی چاروں احتمال باطل ہیں ان چاروں احتمالات میں سے

**پہلا احتمال جزء ہو** اس احتمال کے بطلان کی وجہ لا بعد کے تحت گذر چکی ہے۔ یہ

بات گزر چکی ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے جزء ہونا باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا

جزء ہونا باری تعالیٰ کیلئے باطل ہوا۔

**دوسرا احتمال امر منضم ہو** کے اس احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ

کا علم متعلق بالممکنات امر منضم ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ (۱) باری تعالیٰ اسی کا صدور

بالا ضرر ہوگا (۲) یا بالا اختیار۔ اس کا صدور بالا ضرر ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ تمام مناطقہ کا

اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں فاعل مضطر نہیں اور اگر باری تعالیٰ سے اس علم کا صدور

بالا اختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس علم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے اس کا صدور بالا اختیار ہو گا یا بالا ضرر۔ بالا ضرر ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ قائل مختار ہیں اور بالا اختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اور وہ علم بھی امر انضمامی ہے تو اسکے بارے میں بحث چل جائے گی کہ اس کا صدور بالا اختیار ہو گا یا بالا ضرر۔ بالا ضرر تو ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ باری تعالیٰ قائل مختار ہیں اور اگر بالا اختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اس لئے وہ علم بھی امر منضم ہے یہ سلسلہ الہی مسا لا نہایت تک چلتا جائے گا جو کہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر انضمامی ہونا باطل ہوا۔

**مستند:** شیخین کے مذہب کا بطلان اس احتمال کے بطلان سے یعنی باری تعالیٰ کے علم متعلق بالممکنات کے امر منضم کے باطل ہونے سے شیخین یعنی شیخ ابونصر فارابی اور شیخ ابوعلی سینا کے مذہب کا بھی بطلان ہو گیا اس لئے کہ ان کے مذہب کا مدار اس بات پر ہے کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات ممکنات کے وہ صور ہیں جو مجرد عن لمادہ ہو کر قائم بذات باری تعالیٰ ہیں باقی رہی یہ بات کہ ان شیخین کے مذہب کے بطلان کیلئے اولہ مخصوصہ کیا ہیں۔ وہ اپنے اپنے مقام پر بیان ہوگی۔ احتمالات اربعہ ہا ملہ میں سے تیسرا احتمال

**تیسرا احتمال امر منتزع ہو:** کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر متزوع ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ انتزاع دو حال سے خالی نہیں۔ اس کا انشاء انکشاف ہونا امر انتزاعی کے لحاظ سے ہو گا یا اس کا انشاء انکشاف ہونا مفہوم مصدری کے لحاظ سے ہو گا اگر اس کا انشاء انکشاف امر انتزاعی کے لحاظ سے ہو تو کلام لوٹ جائے گی امر متزوع کی طرف اب ہم اس میں بحث کریں گے کہ امر انتزاعی باری تعالیٰ کا صین ہے یا جزء ہے یا امر منضم ہے یا امر منفصل ہے۔ اگر پہلا احتمال وہ ہی ہمارا مدعا اور مطلوب ہے باقی تینوں باطل ہیں اگر اس کا انشاء انکشاف ہونا مصدری کے لحاظ سے ہے تو کلام لوٹ جائے گی امر منضم کی طرف اور باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر متزوع ہونا

باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر متزعم ہونا بھی باطل ہوا۔

**نتیجہ:** اس تیسرے احتمال کے بطلان سے یعنی علم کا امر انتزاعی کہ بطلان سے محققین کی جماعت قلیلہ کے مذہب کا بطلان بھی ہو جائے گا اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ میں ایک صفت پائی جاتی ہے بسیط ہونا اور یہ بساطت مستلزم ہے علم بالا صاف کو اور اس کا نام ہے امر انتزاعی لہذا جب علم کا امر متزعم ہونا باطل ہو تو ان کا مذہب بھی باطل ہوا احتمالات اربعہ باطلہ میں سے چوتھا احتمال۔

**چوتھا احتمال امر منفصل ہو:** کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے جس کی دودھیمیں ہیں۔

**پہلی وجہ اور علت یہ ہے کہ اس سے استحکام من الغیر لازم آتا ہے کہ وہ امر منفصل مستقبل ہوگا اور باری تعالیٰ مکمل ہو گئے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مکمل محتاج ہوتا ہے مکمل کی طرف اور قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جو چیز محتاج ہو وہ ممکن اور حادث ہوا کرتی ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا ممکن اور حادث ہونا فتعالی اللہ عن ذالک علواً کبیراً۔**

**دوسری وجہ:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم متعلق بالممکنات کو امر منفصل ماننے سے نسبت الجمل الی اللہ لازم آتی ہے اس طرح کہ باری تعالیٰ میں ایک صفت ایک کما پائی جاتی ہے علم اور جوہنی اپنی ذات کے انفصال سے مجرد اور برئی ہو وہ علم سے خالی ہوتی ہے لہذا لازم آئے گا جمل کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف جو کہ باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منفصل ہونا باطل ہوا۔

**نتیجہ:** اس احتمال کے بطلان سے مذہب خمسہ کا بطلان بھی ہو گیا (۱) پہلا مذہب افلاطون کا (۲) اکثر مشابہ (۳) بعض مشابہ (۴) معتزلہ (۵) شہاب الدین سہروردی کا۔

(۱) **افلاطون کا مذہب:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کی وہ صورتیں جو مجرد عن المادہ ہو کر قائمہ بنفسہا ہیں اور یہ باری تعالیٰ سے امر انفصالی ہے۔

(۲) **اکثر مشابہ کا مذہب:** یہ ہے کہ اس عالم مخصوص اور عالم مشاہدات کے علاوہ ایک

عالم اور جہان ہے جسمیں کائنات کی جمع اشیاء موجود ہیں اس عالم کو تعبیر کیا جاتا ہے عالم ذہر کے ساتھ اور وراء الذہر کے ساتھ اور اشیاء موجودہ فی الذہر کا نام امر منفصل ہے۔

(۳) **بعض مشائخ کا مذہب :** یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے عقل اول کو پیدا کیا اور وہ عقل اول کائنات کی تمام اشیاء کو اپنے اندر لئے ہوئے باری تعالیٰ کے سامنے موجود ہے اور یہ بھی باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے۔

(۴) **معتزلہ کا مذہب :** یہ ہے کہ اس مخصوص عالم کے علاوہ ایک اور عالم اور جہان ہے جس میں کائنات کی تمام اشیاء ثابت ہیں اور جمیع اشیاء کا ثابت ہونا یہ بھی باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے باقی رہی یہ بات کہ موجود اور ثابت میں فرق کیا ہے جس کا اصل یہ ہے کہ جو چیز بھی موجود ہوگی وہ ثابت بھی ضرور ہوگی لیکن جو چیز ثابت ہو اس کا موجود ہونا قطعاً ضروری نہیں۔

(۵) **شیخ شہاب الدین سہروردی کا مذہب :** کا ہے کہ کائنات کا علم باری تعالیٰ کو بواسطہ نور اشراقیہ کے ہے جس طرح نور شمس کیلئے امر منفصل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم بھی امر منفصل ہے۔ اور جب باری تعالیٰ کا علم امر منفصل ہونا باطل ہوا تو یہ مذاہب خمسہ بھی باطل ہوئے اور جب احتمالات خمسہ میں سے آخری چار احتمال باطل ہوئے تو پہلا احتمال متعین ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات یہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ ولا تصور میں احتمالات عقلیہ میں سے

**چوتھا احتمال :** اور احتمالات صحیحہ میں سے دوسرا احتمال کہ جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ متصور نہیں یعنی ان کا تصور نہیں کیا جاسکتا یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے جس پر اعتراض وارد ہوتا ہے جس سے پہلے بطور تمہید کے تین فائدے جان لیں۔

**فائدہ اولی :** تصور کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہ

**وجہ تصور:** کسی شئی کا تصور اور علم ذاتیات کے ذریعے سے ہوگا یا عرضیات کے ذریعے سے اگر ذاتیات کے ذریعے سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ذاتیات کو اسی شئی کے حصول کیلئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے گا یا نہیں۔ اگر آلہ اور مرآۃ بنایا جائے تو یہ پہلا قسم تصور بالکنہ ہے اور اگر ذاتیات کو آلہ نہ بنایا جائے بلکہ ذاتیات خود مقصود بالذات ہوں تو یہ دوسرا قسم تصور بکنہ ہے اور اگر شئی کا تصور اور علم عرضیات سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں عرضیات کو علم کیلئے وسیلہ اور آلہ ذریعہ ہوگا یا نہیں؟ اگر ذریعہ اور آلہ اور وسیلہ بنایا جائے تو یہ تیسرا قسم تصور بالوجہ ہے اور اگر آلہ اور وسیلہ نہ ہو تو چوتھا قسم تصور بوجہ ہے۔

**حادثہ ثانیہ:** تصور بکنہ کا ایک معنی تو مائل میں گزر چکا ہے لیکن اس کا ایک معنی اور بھی ہوتا ہے فعل الشیء فی الذہن اما بالاحضور او الارسام یعنی کس چیز کا ذہن میں منقش ہونا کہ اسکی شکل و صورت ذہن میں آئے۔

**حادثہ ثالثہ:** باری تعالیٰ تقضایا موجبہ کے موضوع بنتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو تقضایا موجبہ کا موضوع بنے اسکا مقصود ہونا ضروری ہے لہذا باری تعالیٰ کا مقصود ہونا بھی ضروری ہے ہاں البتہ تقضایا سالبہ کے موضوع کیلئے مقصود ہونا کوئی ضروری نہیں جس طرح کہ زید لیس بقالہ، خواہ زید خارج میں موجود ہو یا نہ ہو اس سے قیام کی نفی کرنا صحیح ہے لیکن قضیہ موجبہ زید قائم میں زید کا موجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ معدوم ہونے کی صورت میں قیام کا اثبات کرنا زید کیلئے صحیح نہیں ہوگا اب وہ اشکال سمجھیں۔

**سوال:** یہاں پر لایف تصور کے اندر تصور یا المعنی لا عم یعنی تصور کی جمیع اقسام کی نفی کرنا مقصود ہے تصور بالمعنی الاخص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہ کی نفی کرنا مقصود ہے اگر تمہارا تصور بالمعنی لا عم کی نفی کرنا ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کا تقضایا موجبہ کا موضوع بننا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ ہم بتا چکے ہیں کہ باری تعالیٰ تقضایا موجبہ کا موضوع بنتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے اللہ خالق، اللہ رازق اور اگر تصور بالمعنی الاخص کی نفی مقصود

تو یہ پھر تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ ہم نے لا بعد کے ضمن میں باری تعالیٰ سے اجزائے حدیہ کی نفی کر چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کیلئے ذاتیات نہیں اور تصور بالمعنی الاخص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہ ذاتیات سے حاصل ہوتے ہیں لہذا یہ تحصیل حاصل ہے اور مکرار اور عث ہے جو کہ باطل ہے۔

**حکایت:** یہاں پر نہ ہو تو تصور بالمعنی الاعم کی نفی مقصود ہے اور نہ ہی تصور بالمعنی الاخص کی نفی مقصود ہے بلکہ یہاں پر نفی اعم من الاخص اور اخص من الاعم ہی ہے یعنی تصور بکنہ بالمعنی الغائی کی نفی ہے۔ تصور بکنہ کا دوسرا معنی مثل الشیء فی الذہن اب معنی یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ ذہن میں مثل نہیں ہوتے اور یہ تصور بکنہ بالمعنی الغائی جمیع اقسام کے اعتبار سے اخص ہے اور اول معنی کے اعتبار سے اعم ہے۔

**حکایت:** اب یہ سمجھیں اور جانیں کہ باری تعالیٰ کن اقسام تصور کے ساتھ تصور ہو سکتے ہیں اور کن اقسام کے ساتھ تصور نہیں ہو سکتے باری تعالیٰ کا تصور بالوجد اور تصور بوجہ کے ساتھ تصور ہونا حکماء اور متکلمین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اور باری تعالیٰ تصور بالکنہ اور تصور بکنہ کے ساتھ تصور ہونا باطل اور ناجائز ہے اس لئے کہ تصور بالکنہ اور تصور بکنہ ذاتیات کے ذریعے حاصل ہوا کرتا ہے اور ہم ماقبل میں لا بعد کے تحت باری تعالیٰ سے ذاتیات کی اور اجزاء کی نفی کر چکے ہیں لہذا جب باری تعالیٰ کیلئے ذاتیات ہیں غی نہیں تو باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہ کرنا جائز نہ ہوا۔ البتہ باری تعالیٰ کا تصور بکنہ بالمعنی الغائی بشرط الحضور بالنسب الی النواجب جائز ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ کے سامنے حاضر ہے نیز علم حضوری کے چار علاقوں میں سے کوئی علاقہ عینیت والا بھی نہیں کہ اللہ کی ذات اللہ کا عین ہے اور تصور بکنہ بالمعنی الغائی بالنسب الی ممکن ناجائز ہے۔

**دلیل:** علم حضوری میں عالم اور معلوم کے درمیان چار علاقوں میں سے کسی ایک علاقہ کا ہونا ضروری ہے وہ چار علاقے یہ ہیں۔ (۱) عینیت (۲) تھیت (۳) معلومیت (۴)

مصاحبت۔ یاد رکھیں کہ یہ چوتھی شق اشراقیہ نے زائد نکالی ہے جب کہ غیر اشراقیہ کے نزدیک صرف تین علاقے ہیں کہ معلوم عالم کا عین ہو یا معلوم عالم کی نعت ہو یا معلوم عالم کیلئے معلول ہو یا معلوم اور عالم کے درمیان مصاحبت ہو۔ یہاں پر ممکن اور ذات باری تعالیٰ میں چار علاقوں میں سے کسی قسم کا کوئی علاقہ نہیں نہ تو وہ ممکن ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اور نہ ہی نعت ہے اور نہ معلول ہے اور نہ ہی باری تعالیٰ واجب تعالیٰ اور ممکن کے درمیان مصاحبت اور مجاورت ہے۔ کیونکہ اگر مصاحبت ہو تو پھر تمام کائنات جل جاتی ہے۔ اسلئے کہ ممکن اور واجب کے درمیان بے انتہاء پردے ہیں اگر وہ پردے اٹھ جاویں تو لا حشری الکائنات تو معلوم ہوا کہ بالنسبت الی ممکن ناجائز ہے۔ باقی رہا تصور بالمعنی الغنی بشرط الارحام کے ساتھ باری تعالیٰ کا مد رک اور تصور ہونا بالنسبت الی الواجب باطل ہے۔ یکنہ اسلئے کہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اور بالنسبت الی ممکن میں اختلاف ہے جمہور صوفیاء کرام کے نزدیک تصور بکنہ بالمعنی الغنی بشرط الارحام کے ساتھ تصور ہونا یعنی باری تعالیٰ کا ذہن میں حاصل ہونا متمثل ہونا باطل ہے۔

### نائبہ: باری تعالیٰ کیہ متمثل فی الذہن نہ ہونے کی دلائل

پہلی دلیل: جس سے پہلے پانچ مقدمات سمجھیں۔

مقدمہ اولی: باری تعالیٰ میں ذات اور وجود اور تشخص میں عینیت ہے۔

مقدمہ ثانیہ: کسی چیز کا اپنے تشخص خارجی سمیت ذہن میں آنا محال ہے اسلئے کہ جب بھی ذہن میں کوئی چیز حاصل ہوگی تشخص خارجی سے مجر دو کر تشخص فی الذہن ہوگی۔

مقدمہ ثالثہ: جب بھی کسی چیز کا تصور ذہن میں آتا ہے تو وہ چیز محتاج الی المحل ہوتی ہے۔

مقدمہ رابعہ: جو چیز بھی محتاج الی المحل ہو وہ تشخص تشخص ذہنی ہو کر ممکن اور حادث ہوتی ہے۔

مقدمہ خامسہ: ایک جزئی کیلئے دو تشخص نہیں ہو سکتے خواہ دونوں ذہنی ہوں یا دونوں تشخص خارجی ہوں یا ایک ذہنی ہو اور ایک خارجی ہو اب ہم ان مقدمات خمسہ کے بعد اپنی دلیل چلاتے ہیں۔



**دلیل:** کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ باری تعالیٰ کا حاصل فی الذہن ہونا متمثل فی الذہن ہونا باطل ہے بقول آپ کے اگر باری تعالیٰ حاصل فی الذہن ہوں تو بحکم مقدمہ ثانیہ باری تعالیٰ متخصّص متخصّص ذہنیہ ہو کر محتاج الیٰ الحکل ہونگے اور باری تعالیٰ متخصّص متخصّص خارجہ بھی ہیں اب ہم تشخص خارجی کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ آیا کہ یہ تشخص خارجی تشخص ذہنیہ کا عین ہے یا غیر اگر یہ تشخص ذہنی کا عین ہو تو باری تعالیٰ اپنے تشخص خارجہ کے اعتبار سے محتاج الیٰ الحکل ہونگے اور بحکم مقدمہ اولیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات، وجود، تشخص میں عینیت ہے تو باری تعالیٰ ذات اور وجود کے اعتبار سے محتاج الیٰ الحکل ہونگے اور بحکم مقدمہ رابعہ یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ جو چیز محتاج الیٰ الحکل ہوگی وہ ممکن اور حادث ہوگی اور باری تعالیٰ کا ممکن اور حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے ہمہری اور منزہ ہیں اور اگر یہ تشخص خارجی تشخص ذہنی کا غیر ہو تو لازم آئے گا حسی واحد کیلئے دو تشخصوں کا ہونا جو کہ بحکم مقدمہ خامسہ باطل ہے اور یہ ساری خرابی اس لئے آتی ہے کہ باری تعالیٰ کو متمثل فی الذہن، حاصل فی الذہن مانا گیا۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ متمثل فی الذہن نہیں ہو سکتا۔

**دلیل ثانی:** اس کیلئے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

**مقدمہ اولیٰ:** ذات ذاتیات سے مستغنی نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ذات کا تحقق اور تقریر بغیر ذاتیات کے ہو نہیں سکتا۔

**مقدمہ ثانیہ:** باری تعالیٰ کی ماہیت اور وجود خارجی اور تشخص خارجی میں عینیت ہے۔

**مقدمہ ثالثہ:** وجود خارجی اور وجود ذہنی میں تغایر ہوتا ہے اسلئے کہ وجود خارجی پر آثار خارجی مرتب ہوتے ہیں اور وجود ذہنی پر آثار ذہنی مرتب ہوتے ہیں۔ جس طرح کہ آگ کیلئے ایک وجود خارجی اور دوسرا وجود ذہنی ہے لیکن وجود خارجی پر آثار خارجی اور وجود ذہنی پر آثار ذہنی مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے ان میں تفارق اور تغایر ہے۔

**دلیل ثالث:** کہ باری تعالیٰ موجود فی الخارج ہیں اگر موجود فی الذہن بھی ہو جائیں تو لازم

آئے گا ما بہ الاشتراك كما به الامتياز ہوتا اور ما بہ الامتياز كما به الاشتراك ہونا جو کہ بالکل باطل ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ کیسے لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح ہے جو چیز بھی موجود فی الخارج اور موجود فی الذہن ہو جائے تو اسکے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے درمیان ما بہ الاشتراك اسکی ماہیت کلیہ ہوا کرتی ہے اور ما بہ الامتياز اس کا تشخص ہوتا ہے جو کہ وجود خارجی کو وجود ذہنی سے اور وجود ذہنی کو وجود خارجی سے جدا کرتا ہے۔ اور یہاں پر بھی باری تعالیٰ کے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے درمیان ما بہ الاشتراك ذات باری تعالیٰ کی ماہیت کلیہ ہوگی اور ما بہ الامتياز وہ باری تعالیٰ کا تشخص ہوگا مگر چونکہ باری تعالیٰ کا تشخص باری تعالیٰ کی ماہیت کا عین ہے تو لازم آیا ما بہ الاشتراك كما به الامتياز ہوتا اور ما بہ الامتياز كما به الاشتراك ہونا جو کہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا باری تعالیٰ موجود فی الذہن ہونا باطل ہوا۔

**دلیل رابع:** اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ موجود فی الذہن مستلزم ہے لا موجود فی الخارج کو اسلئے لا موجود فی الخارج اعم مطلق ہے موجود فی الذہن سے اور موجود فی الذہن انحصار مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں انحصار پایا جائے وہاں عام بھی پایا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کو اگر موجود فی الذہن مان لیا جائے تو اس پر لا موجود فی الخارج ثابت آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ نفس المرئ موجود فی الخارج ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ لا موجود فی الخارج اور موجود فی الخارج میں تناقض ہے تو لازم آیا اجتماع نقیضین واللازم باطل فالملزوم مثله پہلی دلیل کے مقدمہ خامسہ پر سوال:

**سوال:** آپ نے کہا ایک جزئی کیلئے دو تشخص نہیں ہو سکتے۔ ہم آ پکودکھاتے ہیں کہ ایک جزئی ہے اور اس کیلئے دو تشخص لاحق ہیں جس طرح زید ایک جزئی ہے اسکو تشخص خارجی بھی لاحق ہے اور تشخص ذہنی بھی لاحق ہے اسلئے کہ یہ ذہن میں بھی حاصل ہوتا ہے؟

**جواب:** ملاحظہ فرمائیے کہ جب کسی جزئی کا علم حاصل کیا جائے تو اسکی ماہیت کلیہ ذہن

میں آتی ہے اور اسکو شخص ذہنی لاحق ہوتا ہے جس کے واسطے سے ہمیں علم حاصل ہوتا ہے لہذا یہاں پر زید کی ماہیت کلیہ کو شخص ذہنی لاحق ہو گا نہ کہ ماہیت جزئیہ کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ ماہیت کلیہ کو کئی تشخصات لاحق ہو سکتے ہیں۔

## ﴿ولاینسج﴾

انہیں دو تحقیقیں ہوں گی۔ (۱) تحقیق معنوی (۲) تحقیق ترکیبی

(۱) تحقیق معنوی: ہننج کے اندر دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: ثلاثی مزید ہو باب افعال سے اور ہننج شتق ہو انماج ہے اسکا معنی ہوتا ہے بچہ بننا جس طرح کہ کہا جاتا ہے انتجت النافۃ

دوسرا احتمال: ثلاثی مجرد سے ہو جیسے کہا جاتا ہے انتجت النافۃ دونوں کا معنی ایک ہے یہ تو لغوی معنی تھا۔ دوسرا معنی اصطلاحی اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ کسی قضیہ کے صغریٰ کبریٰ ملا کر اور حد اوسط کو گرا کر بطور نتیجہ حاصل کرنا یا بعنوان دیگر کسی شئی کے علم کو بطریقہ استدلال حاصل کرنا۔

(۲) تحقیق ترکیبی: اس جملہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ جملہ مستانفہ ہو کر سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ ما مرتبہ عظمہ شانہ الذی ینتفہ الحد تو جواب دیا لا ینسج۔

(۲) یہ جملہ حالیہ ہو۔ اسکے ذوالحال میں بھی دو احتمال ہیں کہ معلوم کا صیغہ ہوا مجہول کا صیغہ ہو بہتر صورت معنی لغوی ہو یا معنی اصطلاحی تو عقلی طور پر آٹھ احتمال ہوئے جان میں سے بعض صحیح ہیں اور مدح کیلئے مفید ہیں اور بعض صحیح نہیں۔

پہلا احتمال: کہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور صیغہ معلوم کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہو گا کہ در انحالیکہ شان باری تعالیٰ کسی کیلئے والد نہیں۔ یعنی صفات باری تعالیٰ بچہ نہیں جنتی۔

دوسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو

حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ مولود نہیں کسی ایک کے لئے یعنی صفات باری تعالیٰ جنی نہیں جاتی مولود نہیں ہوتی۔ ان دونوں احتمالوں میں نفی کرنا صحیح ہے اسلئے کہ والدیت اور مولودیت ذی حیات چیزوں کی صفات میں سے ہے جب کہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ متصف بالحمیات میں سے نہیں البتہ یہ دونوں احتمال مفید نہیں کیونکہ ممکن کی شان اور صفات بھی اس طرح ہوتی ہیں لہذا جب یہ مفید نہیں تو اسی لئے یہ صحیح اور مستحکم بھی نہیں۔

**تیسرا احتمال:** کہ جملہ حالیہ ہولفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ وہ نتیجہ نہیں نکالتیں۔ یعنی صغریٰ کبریٰ ملا کر حد اوسط کو اگر نتیجہ حاصل نہیں کرتیں اس احتمال میں نفی کرنا صحیح ہے کیونکہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ متصف بالحمیات نہیں اور نتیجہ نکالتا یہ ذو حیات اور متصف بالحمیات کی صفت ہے البتہ یہ احتمال بھی مفید نہیں کیونکہ ممکن کی شان اور صفت بھی یہی ہے اس لئے یہ غیر صحیح اور غیر مستحکم ہے۔

**چوتھا احتمال:** یہ جملہ حالیہ ہولفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی اصطلاحی مراد ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ صفات باری تعالیٰ کو بطور نتیجہ کے حاصل نہیں کیا جاسکتا یعنی دلائل نہیں دئے جاسکتے اگر شان سے مراد شان اجمالی ہے تو اس احتمال میں نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان اجمالی مبرہن ہے اس پر براہین عقلیہ بھی دئے جاتے ہیں اور براہین نقلیہ بھی جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے کل یوم ہو فی شان او اگر شان سے مراد شان تفصیلی ہو پھر نفی کرنا صحیح ہوگا اور مفید بھی ہوگا اسلئے کہ صفات باری تعالیٰ تفصیلاً لا تعد ولا تحصى ہیں۔ اور زمانہ متناہی میں غیر متناہی صفات کو بطور نتیجہ اور قیاس کے حاصل کرنا محال ہے۔

**پانچواں احتمال:** یہ جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ والد نہیں یعنی بچہ نہیں بنتے۔ لہٰذا

**چھٹا احتمال:** جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو

حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ مولود نہیں۔ ہم بوند ہیں ان دونوں احتمالوں میں نفی کرنا صحیح ہے اور یہ دونوں احتمال مفید ہیں کیونکہ بہت سارے زوجیات الکی ہیں جن میں والدیت اور مولودیت تحقق ہے۔ لہذا جب یہ مفید ہوئے تو دونوں احتمال صحیح اور معتبر ہوئے تو یہاں پر رد و دعویٰ ہوئے۔ (۱) کم یلد (۲) کم یولد۔

**پہلا دعویٰ: کم یلد۔** جس کی دلیل کیلئے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

**مقدمہ اولیٰ:** اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ والد اور مولود کے درمیان تماثل جنسی اور تماثل نوعی کا ہونا ضروری ہے۔

**مقدمہ ثانیہ:** اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ دو اجزوں کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہوتا نہ تو تماثل جنسی ہوتا ہے نہ ہی تماثل نوعی باقی رہی یہ بات کہ تماثل نوعی کا کیا مطلب ہے۔

**تماثل نوعی:** کہتے ہیں کہ والد اور مولود کے درمیان ماہیت نوعیہ میں اشتراک ہو جس طرح کہ انسانوں میں اور آباؤ اجداد کے درمیان ماہیت نوعیہ یعنی انسانیت میں اشتراک ہوتا ہے اور

**تماثل جنسی:** کا مطلب یہ ہے کہ والد اور مولود کے درمیان ماہیت جنسیہ میں اشتراک ہو خواہ وہ جنس قریب سے ہو جیسے کسی عورت سے سانپ کا پیدا ہو جانا تو سانپ اور عورت کے درمیان جنس قریب یعنی حیوانیت میں اشتراک ہے یا جنس بعید میں ہو جیسے صالح علیہ السلام کیلئے پتھر سے اونٹنی کو پیدا کیا جانا یہاں پر ناقہ اور پتھر کے درمیان جنس بعید یعنی جسم میں اشتراک ہے اب ہم ان دو مقدمات کے بعد باری تعالیٰ کے والد نہ ہونے پر دلیل چلاتے ہیں۔

**دلیل:** کہ اگر باری تعالیٰ والد ہوں تو ان کیلئے مولود ہوگا یہ والد تین حال سے خالی نہیں ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا یا واجب اگر ممتنع ہو فہو الممتنع و المطلوب اور اگر ممکن ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ والد اور مولود کے درمیان تماثل نوعی اور جنسی کا ہونا ضروری ہے۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ واجب اور ممکن کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہو سکتا لہذا ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے مولود ممکن کا ہونا باطل ہوا اور مولود واجب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ اولیٰ والد اور مولود کے درمیان

تماثل نوعی اور جنسی کا ہونا ضروری ہے جبکہ بحکم مقدمہ ثانیہ دو باتوں کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہو سکتا۔ نہ نوعی اور نہ جنسی لہذا باری تعالیٰ کیلئے مولود واجب کا ہونا بھی باطل ہوا تو ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی مولود نہیں تو باری تعالیٰ کسی کے والد نہیں۔

**دوسرا دعویٰ: ہم یولد۔** کہ باری تعالیٰ مولود نہیں اسکی دلیل یہ ہے۔

**پہلی دلیل:** کہ اگر باری تعالیٰ مولود ہوں تو پھر مسبوق بالعدم ہونگے اس لئے کہ ہر مولود مسبوق بالعدم ہوا کرتا ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث اور ممکن ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث اور ممکن ہونا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے منزہ اور مبرا ہیں۔

**دوسری دلیل:** اگر باری تعالیٰ مولود ہوں تو موجود با یجاد الغیر ہونگے۔ اس لئے کہ ہر مولود موجود با یجاد الغیر ہوا کرتا ہے اور ہر موجود با یجاد الغیر محتاج الی الغیر ہوتا ہے اور ہر محتاج الی الغیر حادث اور ممکن ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث اور ممکن ہونا جو کہ باری تعالیٰ کے واجب اور قدیم ہونے کی منافی ہے۔

**ساتواں احتمال:** کہ جملہ حال ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی اصطلاحی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہو گا در انحالیکہ باری تعالیٰ نتیجہ نہیں نکالتے۔ یعنی کسی چیز کا علم دلیل اور قیاس اور برہان کے ذریعے حاصل نہیں کرتے۔ علم بطریق استدلال کے حاصل نہیں کرتے علم بطریق نتیجہ کے حاصل نہیں کرتے۔ یہ احتمال صحیح اور معتبر ہے۔

**دلیل اول:** علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی (۲) علم حضوری۔ دلیل اور برہان اور قیاس کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اسکو علم حصولی کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں لہذا نفی کرتا صحیح ہوا۔

**دلیل ثانی:** علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم یقینی حقیقی (۲) علم استدلالی۔

**علم حقیقی:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کے مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہو جس طرح انسان کو اپنے وجود کا علم ہے اسی طرح خدا سے کا علم ہے وغیرہ۔ اور

**علم استدلالی:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو دلائل اور قیاس کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ اور باری تعالیٰ کا علم یقینی اور حقیقی ہے استدلالی نہیں لہذا باری تعالیٰ سے علم استدلالی کی نفی کرنا صحیح ہے۔

**آئموں احتمال:** یہ جملہ حالیہ ہضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی اصطلاحی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہو گا در انحالیکہ ذات باری تعالیٰ کو نتیجہ نہیں بنایا جاتا یعنی اس پر برہان، دلیل، قیاس، قائم کر کے بطور نتیجہ کے اسکے وجود کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے تو دعویٰ یہ ہوا کہ اللہ لا برہان علیہ بل هو البرہان علی کل شئی جیسا کہ قاضی مبارک نے ذکر کیا ہے۔

**دلیل اول:** جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل اور برہان نظری چیزوں پر قائم کی جاتی ہے بدھمی چیزوں پر نہیں اور باری تعالیٰ اعلیٰ البہدہات ہیں تو اس پر بطریق اولیٰ دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔

**سوال:** آپ نے کہا کہ باری تعالیٰ پر دلیل اور برہان قائم نہیں کی جاسکتی حالانکہ باری تعالیٰ نے خود اپنے وجود پر قرآن مجید میں دلائل قائم کئے ہیں۔ اسی طرح مسلمانوں نے بھی باری تعالیٰ کے وجود پر دلائل قائم کیے ہیں۔ جیسے ایک بڑھیا نے اپنے چرنے سے وجود باری تعالیٰ وحدانیت باری تعالیٰ پر استدلال قائم کیا ہے اور کسی نے انڈے سے استدلال کیا اور کسی نے البعوض و دلدلی علی البعوض اسی طرح الانوار دل علی المسیو لہذا یہ کہنا غلط ہوا کہ باری تعالیٰ پر برہان قائم نہیں کی جاسکتی؟ ﴿برہان لقی اور برہان انی﴾

**جواب:** پہلے ایک مقدمہ جان لیں برہان کی تعریف ہو القیاس المؤلف من المقدمات البقینیہ المسلمۃ اس برہان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) برہان لقی (۲) برہان انی۔ **برہان لقی کی تعریف:** اس برہان کو کہا جاتا ہے جس میں استدلال من المعلول الی العلل ہو اس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھو کہ نفس الامر میں جو چیز حکم کی علت ہے اسی کو برہان اور قیاس میں حد اوسط بنا کر علت بنایا گیا ہو تو اسکو برہان لقی کہتے ہیں۔

**برہان انی کی تعریف:** نفس الامر میں جو چیز علت ہے حکم کی برہان اور قیاس میں اسکو

معلول بنایا جائے اور حکم کو حد اوسط بنا کر علت بنایا جائے اسکو برہان انہی کہتے ہیں۔

**برہان نفی کی مثال:** سے سمجھیں کہ اطباء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسان میں چار قسم کے اخلاط ہیں۔ (۱) بلغم (۲) سوداء (۳) صفراء (۴) خون۔ ان اخلاط اربعہ میں سے کوئی ایک خلط اگر متعفن اور خراب ہو جائے تو حماء کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی بخار ہو جاتا ہے اب لہذا یہاں پر دعویٰ یہ ہوا ہذا محموم اس پر دلیل اور برہان قائم کیا جائے لائنہ متعفن الاخلاط وکل ما ہو متعفن الاخلاط فهو محموم تو نتیجہ ہوگا ہذا محموم اب اس مثال میں متعفن اخلاط جو علت نفس الامر میں ہے بخار کی اسی سے استدلال کیا ہے حتیٰ کی طرف تو یہ استدلال من العلت الی المعلول ہے یہ برہان نفی اور دلیل نفی ہے۔

**برہان انہی کی مثال:** یوں کہا جائے ہذا متعفن الاخلاط جس پر دلیل لائنہ محموم وکل ما ہو محموم فهو متعفن الاخلاط تو نتیجہ یہ نکلے گا ہذا متعفن الاخلاط اب اس مثال میں حماء جو نفس الامر میں معلول ہے تعفن اخلاط کیلئے اس سے استدلال کیا گیا ہے تعفن اخلاط کی طرف تو یہ استدلال من المعلول الی العلت ہے اب اس مقدمہ کے بعد جواب کا حاصل **جواب:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر برہان نفی قائم نہیں کیا جاسکتا اور لا ینتج کے تحت برہان نفی کی نفی مقصود ہے اور جہاں پر دلائل اور براہین قائم کئے گئے ہیں وہ دلائل اثبہ ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ براہین نفی کی نفی کیوں مقصود ہے۔ برہان نفی کی کیوں نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ پر برہان نفی قائم کی جائے تو باری تعالیٰ کا معلول بننا لازم آئے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ معلول علت کی طرف محتاج ہوتا ہے ت باری تعالیٰ میں احتیاجی ثابت ہوگی اور احتیاجی مستلزم ہے حدوث اور امکان کو حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے مبرا اور منزہ ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ دلیل انہی کی نفی مقصود کیوں نہیں۔ اس لئے کہ دلیل انہی میں استدلال ہوتا ہے معلول سے علت کی طرف تو باری تعالیٰ علت اور ساری کائنات معلول جس سے باری تعالیٰ کا نہ محتاج ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی ممکن اور حادث ہونا اسی وجہ سے باری تعالیٰ نے برہان انی کے



قائم کرنے کیلئے حکم دیا ہے اولہم یتفکروا فی خلق السموات والارض جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنوعات اور مخلوقات کے ذریعے صانع اور خالق کا علم حاصل کرو۔

**نتیجہ:** کہ تحقیق یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر مطلقاً برہین اور دلائل نہیں دیے جاسکتے۔ نہ دلائل انبیہ اور نہ دلائل لغبیہ۔ باقی رہی یہ بات کہ جو دلائل قائم کئے گئے ہیں علم کلام وغیرہ میں وہ تنبیہات ہیں براہین نہیں۔

**سوال:** تنبیہ تو امر مخفی پر ہوا کرتی ہے جب کہ باری تعالیٰ کے وجود میں خفا نہیں؟

**جواب:** یہ بات درست ہے کہ تنبیہ خفا کی وجہ سے ہوا کرتی ہے لیکن کبھی کبھی تنبیہ شدہ وضوح کی وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب شئی انتہائی واضح ہو تو مد رک اس ادراک سے عاجز ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ مد رک کے لئے ادراک کرنا آسان ہو۔

## ﴿وَلَا يَتَغَيَّرُ﴾

اس جملہ میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) معنوی تحقیق (۲) ترکیبی تحقیق۔

**تحقیق معنوی:** لا یتغیر میں مینہ معلوم کا احتمال متعین ہے۔ مجہول کا احتمال نہیں ہے اسلئے کہ یہ باب تفعّل ہے اور باب تفعّل لازمی ہوا کرتا ہے لہذا اس کا مجہول نہیں آتا۔

**تحقیق ترکیبی:** یہ جملہ حالیہ ہے اور اسکے ذوالحال میں دو احتمال ہیں (۱) لفظ شان سے حال ہو (۲) ضمیر شان سے حال ہو۔ دو احتمال ہوئے۔

پہلا احتمال یہ جملہ حال ہو لفظ شان سے تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باریہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے یعنی صفات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ احتمال صحیح ہے۔ دلیل بر مذہب حکماء صفات باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہیں لہذا تغیر فی الصفات مستلزم ہوگا تغیر فی الذات کو اور باری تعالیٰ ہر قسم کے تغیر سے مبریٰ اور منزہ ہیں۔ اس پر سوال ہوگا کہ متکلمین صفات باری تعالیٰ کو عین باری نہیں قرار دیتے کیا انکے نزدیک صفات میں تغیر ہو سکتا ہے؟

**جواب:** متکلمین اور محققین اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ

نہیں۔ لیکن وہ صفات باری تعالیٰ کیلئے ذات باری تعالیٰ کو مبداء اور فشاء مانتے ہیں۔ لہذا تغیر فی الصفات مستلزم ہوگا مبداء اور فشاء میں تغیر کو اور مبداء اور فشاء تو باری تعالیٰ ہیں لہذا باری تعالیٰ میں تغیر لازم آئے گا۔ اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اشان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کے تغیر ہونے کے وہ بھی قائل نہیں۔ اور عام متکلمین صفات باری تعالیٰ کو بحول لوازم کے مانتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ تغیر فی اللازم مستلزم ہوتا ہے تغیر فی الملزوم کو اور ملزوم تو باری تعالیٰ ہیں لہذا اس صورت میں بھی ذات باری تعالیٰ کا تغیر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اس پر سوال ہوگا۔ **مسئلہ تغیر فی صفات الباری تعالیٰ**

**جواب:** کہ مصنف کی یہ عبارت لا بتغیر نص قرآنی کے خلاف ہے اور اسی طرح مفسرین کے قول کے معارض ہے۔ اس لئے کہ کل یوم ہو فی شان کی تفسیر مفسرین نے کی ہے بخروج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی وغیرہ کے ساتھ یہ تغیر فی الصفات پر دلالت کرتا ہے اور یہ آیت بھی تغیر فی الصفات پر دلالت ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تغیر فی الصفات نہیں ہوتا کہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

**جواب:** اس سے پہلے ایک مقدمہ جان لیں۔ کہ صفات کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔  
(۱) صفات ثبویہ (۲) صفات سلبیہ۔

**صفات ثبوتیہ:** ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا باری تعالیٰ کیلئے ثبوت ہو۔

**صفات سلبیہ:** ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا باری تعالیٰ کیلئے ثبوت نہ ہو سلب ہو۔

یاد رکھیں ماقبل میں بھی ہم نے بتا دیا ہے کہ صفات سلبیہ کو صفات کہنا یہ مجاز ہے اس لئے کہ صفت وہ ہوتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اور انکا بجائے قیام کے سلب ہوا کرتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے اللہ لیس بجوہر و بعرض ولا بحد کر ولا بمؤنث پھر صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقیہ محضہ (۲) حقیقیہ ذات الاضافہ (۳) اضافیہ محضہ۔

**حقیقیہ محضہ:** ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا وجود ضمن اور وجود خارجی موصوف کے

علاوہ کسی امر آخر پر موقوف نہ ہو یعنی جسکے مفہوم اور تحقق ہر دونوں میں اضافت اور نسبت الی الغیر کا لحاظ نہ ہو جیسے وجود، حیات

**حقیقہ ذات الاضافہ :** ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جنکا وجود ذہنی تو امر آخر پر موقوف نہ ہو یعنی جن کے مفہوم میں اضافت کو کوئی داخل نہ ہو نسبت الی الغیر کا لحاظ نہ ہو لیکن وجود خارجی میں امر آخر پر موقوف ہو جیسے علم، قدرت، ارادہ، مشیت اب یہ علم اپنے وجود خارجی کے تحقق میں معلوم کی طرف محتاج ہے اگر معلوم ہوگا تو اللہ تعالیٰ صفت علم کے ساتھ موصوف ہوں گے باعتبار وجود خارجی کے۔

**اضافہ محضہ :** ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جو وجود ذہنی اور وجود خارجی ہر دونوں میں امر آخر پر موقوف ہو یعنی مفہوم اور تحقق دونوں میں نسبت الی الغیر کا لحاظ ہو جیسے احیاء، امانت ہے۔

**تفسیر :** کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے جوئی کی ہے وہ صفات کی پہلی دو قسموں کی ہے اور سبیل یوم ہوفی شان میں اور مفسرین سے جن صفات میں تغیر کا قول کیا ہے وہ تیسری قسم وہ صفات اضافیہ محضہ ہیں۔ اور آیت میں بھی اسی تیسری قسم کی صفات کے تغیر پر دال بیت لہذا مفسرین اور مناطقہ کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ صفات کی پہلی دو قسموں میں تغیر نہ ہونے کی کیا حکمت ہے اور تیسری قسم اضافت محضہ میں تغیر ہونے کی کیا وجہ اور حکمت ہے؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کی پہلی دو قسم بمنزل صفت بحالہ کے ہیں اور تیسری قسم اضافت محضہ بمنزل صفات بحال متعلقہ کے ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت بحالہ میں تغیر یہ مستلزم ہوا کرتا ہے موصوف کے تکثیر کو اس لئے کہ صفت ہی موصوف کی ہوتی ہے۔ نتیجتاً اور جب کہ صفت بحال متعلقہ میں تغیر تغیر موصوف کی مستلزم نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں متعلق کی صفت ہے نہ کہ موصوف کی لہذا جب پہلی دو قسمیں صفات کی بمنزل صفات بحالہ کی ہوں تو اس میں اگر تغیر ہو تو لازم آئے گا ذات باری تعالیٰ میں تغیر جبکہ تیسری اضافت محضہ اس میں تغیر ہونے سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر لازم نہیں آتا۔

**دوسرا احتمال :** یہ جملہ حالیہ ضمیر شان سے تو حاصل معنی ہوگا کہ درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ تغیر نہیں ہوتے۔ یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے جسکی دلیل سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ذہن نشین کر لیں۔

**مقدمہ :** کہ تغیر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تغیر ذاتی (۲) تغیر صفاتی

**تغیر ذاتی :** یہ ہے کہ جزاات میں تغیر ہو۔

**تغیر صفاتی :** یہ ہے کہ جو صفات میں تغیر ہو پھر تغیر ذاتی کی احتمالاً تین صورتیں ہوں۔

**پہلی صورت :** انقلاب صورة النوعیه مع بقاء العادۃ یعنی مادہ باقی رہے اور صورت نوعیہ تغیر اور تبدیل ہو جائے۔ مثال جیسا کہ دیکھی میں پانی ڈال دیا جائے تو اس سے مادہ بھی پانی کا ہے اور اس سے صورت مائے بھی لگی ہوئی ہے لیکن جس وقت آگ کی گرمی پہنچتی ہے تو پانی کی صورت نوعیہ سے تبدیل ہو جاتی ہے اور پانی بھاپ بن کر ہوا بن کر اڑ جاتا ہے اس میں مادہ باقی ہے اور صورت نوعیہ تبدیل ہو گئی ہے۔

(۲) کسی برتن میں برف ڈال دی جائے تو اس برتن کے اوپر سے پانی کے قطرات محسوس ہوتے ہیں یہ دراصل باہر کی ہوا ہے لیکن برتن سے نکلنے کے بعد اس کی صورت نوعیہ پانی کی صورت نوعیہ سے تبدیل ہو چکی ہے مادہ ہوا کا ہے تو اس میں بھی مادہ باقی ہے صورت نوعیہ بدلی ہے۔

**دوسری صورت :** انقلاب العادۃ والصورة النوعیه کہ مادہ اور صورت نوعیہ ہر دونوں میں تغیر اور تبدیل ہو جائے یعنی ایک ماہیت دوسری ماہیت کے ساتھ تبدیل ہو جائے۔ مثال جیسا کہ بعض کے نزدیک کیما گری کی وجہ سے تانبے کی صورت سونے کی ماہیت سے تبدیل ہو جاتی ہے یعنی مادہ اور صورت نوعیہ تبدیل ہو جاتی ہے البتہ محققین کے نزدیک تانبے کی ماہیت سونے کی ماہیت سے بدلتی نہیں بلکہ تانبے میں اجزاء ذہبیہ تانبے کے اجزاء ردیہ سے مخلوط ہو کر مخلوط ہو جاتے ہیں۔ اور کیما گراپنے ہنر اور حرفت سے اجزاء ذہبیہ کو اجزاء ردیہ سے جدا کر دیا تو اجزاء ذہبیہ جمع ہو کر سونا بن جاتا ہے۔ بہر حال مثال کیلئے تو احتمال ہی کافی ہوا کرتی ہے۔

**تیسری صورت :** انقلاب المادة و الصورة النوعية مع بقاء المادة و الصورة النوعية  
مادہ اور صورت نوعیہ باقی بھی رہیں اور خفیہ بھی ہو جائے۔ مثال: یہ محض احتمال عقلی ہے جس کی  
مثال نہیں اور اس مقدمہ کے بعد دلیل کا جریان یہ ہے۔

**دلیل :** کہ باری تخری ذاتی کی ان تینوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت تحقق اور نہیں پائی  
جاسکتی۔ آخری صورت تو اس لئے کہ یہ محض احتمال عقلی ہے جس کا وقوع ممکن ہی میں نہیں تو باری  
تعالیٰ واجب تعالیٰ میں بطریق اولیٰ محال ہوگا اور دوسری صورت اس لئے کہ جب ممکنات میں یہ  
صورت عند التحقین ممکن نہیں تو واجب تعالیٰ میں بطریق اولیٰ محال ہوگی باقی رہی پہلی صورت وہ  
اس لئے کہ وہ تقاضا کرتی ہے مادہ اور مادیات کا جبکہ باری تعالیٰ مادہ اور مادیات سے مبرا اور  
منزہ ہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ تخری ذاتی مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث قدم کے منافی ہو سکی  
وجہ سے محال ہے اور قاعدہ ہے جو چیز معلوم حال ہو وہ بھی محال ہوا کرتی ہے تو باری تعالیٰ کا خفیہ  
ہونا بھی محال ہوا۔

## ﴿ تعالیٰ عن الجنس والجهات ﴾

اس میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

**تحقیق ترکیبی :** اس میں دو احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال :** جملہ مستانہ غیر مصدر بالواد ہو کر سوال مقدر کا جواب ہو۔

**سوال :** یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ محدود اور منصور اور منتج اور منفیہ کیوں نہیں ہوتے؟

**جواب :** تو مصنف نے جواب دیا تعالیٰ عن الجنس والجهات کہ باری تعالیٰ مماثلت اور

جنس سے بلند و بالاتر ہیں۔

**دوسرا احتمال :** کہ جملہ حالیہ ہو لیکن اس سے جملہ حالیہ بنانا مرجوح ہے اس لئے کہ یہ جملہ

فعلیہ ماضیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جملہ فعلیہ ماضیہ حال ہے تو اس کے شروع میں قد کا ہونا  
ضروری ہے اور یہاں پر لفظ قد نہیں اگر مقدر مانا جائے گو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اس لئے

کہ بہتر وہی پہلا احتمال ہے کہ جملہ مستاتذہ غیر مصدر بالواد ہو کر سوال مقدر کا جواب۔  
تحقیق معنوی: جس کو سوال و جواب کے انداز میں سمجھئے۔

**سوال:** جنس کے دو معنی ہیں۔ (۱) لغوی (۲) اصطلاحی۔ لغوی معنی ہے مماثلت اور مماثلت اور تماثل کہتے ہیں۔ اشتراك الثبوتین فی الماهیت النوعیه اور جنس کا اصطلاحی معنی ہے ہو کلی مقول علی کثیرین مختلفین فی الحقائق فی جواب ماہو لیکن یہاں پر جو معنی بھی مراد لیا جائے وہ غلط ہے اگر لغوی معنی مراد لیا جائے تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ لا یتنتج کے تحت یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ باری تعالیٰ کی کوئی مماثلت نہیں اور اس سے معنی اصطلاحی مراد لیا جائے تب بھی صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں بھی تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اور مکرر لازم آتا ہے اس لئے کہ لا یحد کے تحت اس بات کی نفی ہو چکی ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے جنس اور فصل یعنی اجزاء نہیں۔

**جواب:** اگر چہ ماثل میں نفی ہو چکی ہے لیکن یہ تصریح بما علم ضمنتہ قبیل سے ہے جو کہ فصحاء اور بلغاء کی کلام میں یہ تصریح ہوتی رہتی ہے۔ کہ ماثل میں ضمنتہ نفی تھی یہاں پر صراحتاً نفی ہے نیز نہ مقام چونکہ مقام تقدیس و تعظیم کا ہے جس کی اہمیت کے پیش نظر تصریح بما علم ضمنتہ کا ہونا بہت ضروری تھا۔

**سوال:** اگر جنس کا لغوی معنی مراد لیا جائے اس پر اشکال ہوگا کہ اس سے براعت استحصال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور براعت استحصال کہتے ہیں خطبہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو آنے والے مقصودی مضامین کی طرف مشیر ہوں۔

**جواب:** کہ اگر چہ براعت استحصال کا فائدہ معنی کے اعتبار سے حاصل نہیں ہوگا لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ فائدہ ضرور حاصل ہوگا اس لئے کہ لفظ جنس میں معنی اصطلاحی کا ابہام ہے اور براعت استحصال کیلئے ابہام بھی کافی ہے۔

**نوٹ:** یہاں پر تین تھے ہیں

پہلا نسخہ: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں قید سے

دوسرا نسخہ: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں حس سے۔

تیسرا نسخہ: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں قید سے۔ پہلا نسخہ راجح ہے اور باقی دونوں نئے مروج ہیں۔ وجہ مروج ہونگی یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں براعت اسجمال کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ اگلی مہارت و الجہات کے ساتھ ان دونوں معنوں کا تعلق ہے کہ جہاں جہت ہوگی وہاں محسوس ہوگا اسی طرح جہاں جہت ہوگی وہاں محسوس اور مقید ہوگا۔

## ﴿ والجہات ﴾

جہات جہت کی جمع ہے۔ جہت کے دو معنی ہیں۔ لغوی (۲) اصطلاحی

**سوال:** جہاں پر لغوی معنی کی لفظی ہے یا اصطلاحی معنی کی لفظی ہے؟ جو مراد تو وہی غلط ہے؟ اگر لغوی معنی کی لفظی ہو تو یہ صدر ہے جس میں دو احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال:** یہ صدر مبنی لفظاں ہو اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ توجہ کرنے سے بلند و بالا ہیں یہ معنی بالکل غلط ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ ہر آن ہر گھڑی اپنے بندوں کی طرف توجہ کئے ہوئے ہی۔

**دوسرا احتمال:** کہ یہ صدر مبنی للمفعول ہو۔ اس کا معنی ہے توجہ کیے جانا حاصل معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ توجہ کئے جانے سے بلند ہیں یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ بندے اپنی ضروریات اور حوائج میں باری تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہیں اور باری تعالیٰ توجہ کیے جاتے ہیں۔

اور اگر معنی اصطلاحی کی لفظی ہو تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ معنی اصطلاحی جہت کا یہ ہے کہ جہت اس کو کہا جاتا ہے جو نسبت محمول الی الموضوع کی کیفیت نفس الامر پر دال ہو اور یہ مختص ہے مرکبات اور قضایا کے ساتھ اور باری تعالیٰ کو کسی تہیہ کا موضوع بنایا جائے اور اس سی صفات سے کسی صفت کو محمول بنایا جائے تو اس میں جہت کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ جہت لفظاً نہ ہو یا معنی جیسے اللہ عالم یا ضروریہ لہذا معنی اصطلاحی کے اعتبار سے بھی لفظی درست نہ ہوگی۔

**جواب اول:** یہاں پر جہات کی معنی لغوی اور نہ ہی معنی اصطلاحی کی بلکہ اس سے معنی عرفی کی نفی کرنا ہے کہ عوام الناس کے ہاں جہات کا معنی ہوتا ہے جہات سنتہ۔ اور جہات سنتہ یہ ہیں فوق، تحت، قدام، خلف، یمن، شمال، کہ ہم اسی عرفی معنی کی اعتبار سے جہات کی نفی کرتے ہیں۔ کہ باری تعالیٰ جہات سنتہ سے پاک ہیں یہ معنی بالکل درست ہے اس لئے کہ جہات سنتہ تقاضا کرتی ہیں ممکن فی امکان کا اور حالانکہ باری تعالیٰ ممکن فی امکان ہونے سے مبرا کی اور منزہ ہیں۔

**جواب دوم:** ہم یہاں پر جہات کے معنی عرفی خاص کی نفی کرتے ہیں کہ خواص کے جہات کا اطلاق ہوتا ہے اطراف ثلاثہ پر۔ یعنی طول، عرض، عمق اور یہی کرنا صحیح اور معتبر ہے۔ طول، عرض، عمق جسم اور جسمانیات کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے مبرا کی اور منزہ ہیں۔

**سوال:** معنی عرفی عام اور معنی مرضی خاص کی نفی سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مصنف نے کتاب میں نہ تو اطراف ثلاثہ سے بحث کی ہے اور نہ جہات سنتہ سے۔ بلکہ اس میں بحث جہات منطقیہ سے ہے۔

**جواب:** ٹھیک ہے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا باعتبار معنی کے لیکن لفظ کے اعتبار سے ضرور فائدہ حاصل ہوگا براعت استہلال کا اور ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ ایہام براعت بھی کافی ہے۔

**سوال:** کبھی جہات کا اطلاق نفس امکنہ پر بھی ہو جاتا ہے جیسے مکان عالی کو فوق اور مکان سافل کو تحت کہا جاتا ہے تو یاد رکھیں کہ جہات کی اس معنی سے اعتبار سے بھی نفی کرنا باری تعالیٰ سے صحیح ہے۔ تو اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ دراصل کبھی باری تعالیٰ کیلئے مکان نہیں۔

لانه لو كان للواجب مكانا يكون الواجب جسمًا والتالي باطل فالعقد مفقود۔ اور تالی کا بطلان تو ظاہر اور واضح ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کیلئے مکان ہوں تو باری تعالیٰ متسکن ہو گئے۔ اور متسکن مکان میں جسم ہی ہوا کرتا ہے۔



## جعل کلیات و الجزئیات

اس جملہ میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

**تحقیق ترکیبی:** اس میں دو احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال:** جملہ مستند غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا تھا کہ

واجب تعالیٰ مصنف ہیں صفات سلفیہ کے ساتھ فعل ہو منتصف یا نصفات الثبوتیہ تو جواب دیا

جعل کلیات و الجزئیات کیا وال ہوتا تھا ہذا تنزیہ نماذا المعجیدہ تو مصنف نے جواب

دیا جعل کلیات و الجزئیات

**سوال:** صفات ثبوتیہ تو اور بھی تھیں انہیں سے جعل والی مفت کو مصنف نے کیوں ذکر کیا ہے؟

**جواب:** اس لئے کہ جعل مفت ٹکو یہ ہے اور ٹکوین موقوف ہوتی ہے قدرت، علم، ارادہ،

سمع، بصر پر کیونکہ جو قادر نہیں ہوتا وہ مرید بھی نہیں ہوتا۔ الی آخرہ۔ تو وہ ممکنات کیلئے کیسے

جاعل بن سکتا ہے۔ لہذا جعل مشتعل ہے تمام صفات ثبوتیہ پر یا یہ جملہ مستند غیر مصدر ہو کر

اس سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال ہوتا تھا کہ واجب تعالیٰ جب خفیر نہیں اور ممکنات خفیر اور

متبدل ہوتی ہیں تو لہذا واجب تعالیٰ اور ممکنات کے اندر کسی قسم کا کوئی علاقہ نہ ہوا۔ مصنف نے

جواب دیا جعل کلیات و الجزئیات کہ واجب اور ممکن کے درمیان علاقہ تحقق ہے وہ علاقہ

جعل کا ہے یا یہ جملہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب باری تعالیٰ خفیر نہیں تو جاعل بھی نہیں

بن سکتے کیونکہ اگر جاعل ہوں تو لازم آئے گا واجب تعالیٰ میں تغیر باعتبار جعل کے و تسامی

باطل فاعل مقدم ملکہ جب بطلان تو مصنف کے قول لا یتغیر میں گزر چکی ہے البتہ وجہ ملازمہ یہ

ہے کہ اگر باری تعالیٰ جاعل ہوں تو جعل دو حال سے خالی نہیں ازل میں ہوگا یا نہیں اگر ازل میں

ہو تو ممکنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ ممکنات حادث ہیں نہ کہ

قدیم اور اگر جعل ازل میں نہ ہو تو لازم آئے گا واجب تعالیٰ میں تغیر باعتبار جعل کے اس لئے کہ

جعل ازل میں نہیں تھا بعد میں پایا گیا لہذا جعل متغیر ہو گیا عدم سے وجود کی طرف۔

مصنف نے جواب دیا کہ جعل الکلیات و الجزیات واجب تعالیٰ ممکنات کیلئے جاعل ہیں باقی رہا اعتراض کا جواب۔

اشاعرہ کے مذہب کے مطابق جواب کا حاصل یہ ہے کہ جعل حادث ہے اس لئے کہ یہ صفات جو تہیہ کی اقسام میں سے تیسرے قسم صفات اضافیہ محضہ میں سے ہے اور ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ تغیر صفات اضافیہ محضہ میں جائز ہے۔

اور مارتد یہ کہ مذہب کے مطابق جواب کا حاصل یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ جعل صفات ھیقیہ میں سے ہے لیکن اس سے ممکنات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ نفس جعل علت تامہ نہیں ممکنات کیلئے بلکہ علت وہ تعلق ارادہ ہے لہذا ممکنات کا موجود ہونا یہی ہے جعل کے تعلق بالممکنات پر اور تعلق حادث ہے۔

دوسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے بہر تقدیر جملہ معینانیہ بنایا جائے یا حالیہ بنایا جائے دونوں سے مصنف نے ان دو سوالوں کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے لیکن یاد رکھیں پہلا احتمال یعنی جملہ متاخر بنانا ہے راجح ہے اور جملہ حالیہ بنانا یہ مرجوح ہے جس کی وجہ مرجوحیت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ مصنف اس عبارت میں جعل الکلیات و الجزیات کے اندر پانچ دعوے کئے ہیں۔

پہلا دعویٰ: کہ عالم کَمَجِج اجزائے یعنی تمام کائنات مجہول ہو کر محتاج ہے جاعل کی طرف۔

دوسرا دعویٰ: کہ واجب تعالیٰ کسی کیلئے مجہول نہیں۔

تیسرا دعویٰ: کہ جاعلیہ منحصر ہے واجب تعالیٰ کیلئے۔

چوتھا دعویٰ: جعل کلیات مقدم ہے جعل جزئیات پر۔

پانچواں دعویٰ: جعل بسیط حق ہے نہ کہ جعل مرکب۔

سوال: یہ دعاوی خمسہ اور مسائل خمسہ اس جملے سے کیسے مستطب ہوتے ہیں۔ اور انکی طرف

مصنف نے کس طرح اشارہ فرمایا ہے؟

**جواب:** مصنف نے کلیات اور جزئیات کو جعل کا مفعول اول بنا کر دعویٰ اولیٰ کی طرف اشارہ کر دیا اس لئے جو مفعول ہوگا وہ مجہول ہوگا اور محتاج الی الجاہل ہوگا۔

اور جعل کی ضمیر کو واجب تعالیٰ کی طرف اسناد کر کے دعویٰ ثانیہ کی طرف اشارہ کر دیا اور اس جملہ کو مقام مدح میں ذکر کر کے دعویٰ ثالثہ کی طرف اشارہ کر دیا اسلئے کہ مدح تب ہی بنتی ہے جب صفت مختص ہو و مدح کیساتھ۔

اور مصنف نے کلیات کو جزئیات پر مقدم کر کے دعویٰ رابعہ کی طرف اشارہ کر دیا۔

اور مصنف نے جعل کے ایک مفعول پر اکتفا کر کے دعویٰ خامسہ مسئلہ نامہ کی طرف اشارہ کر دیا اس لئے کہ جعل کے دو معنی آئے ہیں۔ (۱) جعل بمعنی غلق قویہ متحدی بیک مفعول ہوتا ہے اور جعل بسیط ہے (۲) جعل بمعنی صیر ہے۔ یہ جعل دو مفعول کی طرف متحدی ہوتا ہے اور یہ جعل مؤلف ہے۔ یہاں پر صاحب سلم نے ایک مفعول پر اکتفاء کر کے اسی طرف اشارہ کر دیا کہ جعل بسیط حق ہے اور بعض نے کہا یہاں جعل بمعنی صیر کے ہے جس کا مفعول ثانی محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے جعل الکلیات و الجزئیات موجودۃ لیکن یہ احتمال بالکل غلط ہے اس لئے حذف ماننے کی صورت میں خلاف اصل لازم آتا ہے اور نیز اسکے ساتھ ساتھ یہ قول مصنف کی تصریح کے خلاف ہے کہ مصنف نے اس مقام پر جو منہیہ لکھا ہے اس میں کہا ہے کہ جعل بسیط حق ہے اب ان دعویٰ اور مسائل پر دلائل کا بیان کرتے ہیں۔

**دعویٰ اولیٰ کسی دلیل:** جس کا حاصل یہ ہے کہ کائنات کے اندر تمام موجودات خواہ وہ کلیات ہوں یا جزئیات دو قسم پر ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممکن

**واجب:** اسکو کہا جاتا ہے کہ جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو یہ تو صرف باری تعالیٰ ہی میں منحصر ہے۔ اور باری تعالیٰ کے سوا تمام موجودات ممکن ہیں۔

**ممکن:** وہ ہوتا کہ جس کا وجود اور عدم یکساں ہو اور یہ ممکن اسوقت تک تحقق اور موجود نہیں ہو سکتا جب تک کہ اسکی جانب وجود کی جانب عدم پر ترجیح نہ دے دی جائے۔ لہذا ہر ممکن اپنی جانب

وجود میں محتاج لی العروج ہے اور اس مرجع کا نام جاہل ہے تو تمام کلیات و جزئیات مجہول ہو کر محتاج الی الجاہل ہوئے۔

**توضیح:** مصنف نے اس دعویٰ اولیٰ اور مسئلہ اولیٰ میں فرق عطا کی تردید کی ہے۔

(۱) معتزلہ کی تردید کی ہے جن کا نظریہ ہے کہ یہ انسان اپنے افعال کا خالق اور جاہل ہے لہذا انکے ہاں بعض عالم کا جاہل اللہ ہے اور بعض کا انسان ہے تو مصنف نے تردید کر دی کہ نہیں تمام کائنات کا قائل اللہ تعالیٰ ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ شیعہ کا ہے انکے نزدیک افعال عباد کی دو قسمیں ہیں افعال قبیحہ اور افعال حسنہ افعال قبیحہ کا جاہل انسان ہے اور افعال حسنہ کا جاہل واجب تعالیٰ ہے۔

(۳) تیسرا فرقہ مجوس کا ہے۔ کچھ نزدیک عالم میں دو چیزیں ہیں شر اور خیر۔ شر کا خالق شیطان ہے اور خیر کا خالق واجب تعالیٰ ہے مصنف ان تینوں کی تردید کر دی کہ عالم ہر جمیع اجزاء اللہ خواہ وہ اقل عباد ہوں یا غیر افعال عباد ہوں خواہ وہ افعال قبیحہ ہوں یا افعال حسنہ خواہ وہ شر ہوں یا خیر ہوں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کلیات سے ہوں یا جزئیات سے اور جمیع کلیات اور جزئیات مجہول ہو کر محتاج الی الجاہل ہیں اور اسی دعویٰ اولیٰ سے اصحاب البخت والافتاق کے ایک فرقے کی تردید بھی ہو جائے گی جن کا نظریہ ہے کہ یہ عالم بالکل مجہول نہیں ہے اسکا کوئی جاہل نہیں اس کیلئے کوئی خالق نہیں یا در کھیں کہ دعویٰ رابعہ سے اصحاب البخت والافتاق کہ ایک اور فرق کی تردید ہو جائے گی جن کا نظریہ ہے کہ عالم فرد فرد ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے کیلئے مجہول ہیں کہ ہر فرد مجہول ہے دوسرے فرد کیلئے لیکن عالم مجموعہ من حیث المجموعہ یہ کسی ایک کیلئے مجہول نہیں۔

**دعویٰ ثانیہ کی دلیل:** اگر واجب تعالیٰ مجہول ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مجعول لنفسہ ہوں گے تو لازم آئے گا علیت الشیئی لنفسہ یا مجعول لغيرہ ہوں گے کلیات اور جزئیات میں سے تو دور لازم آئے گا اس لئے کہ باری تعالیٰ کے ماسواہ مجہول ہیں یا کیلئے اب واجب تعالیٰ بھی مجہول ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔

**دعویٰ ثالثہ کی دلیل:** دعویٰ ثالثہ یہ تھا کہ تمام کلیات اور جزئیات یعنی تمام ممکنات کی جاہلیت منحصر ہے واجب تعالیٰ میں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود اور تحقق میں مرجع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ مرجع تین حال سے خالی نہیں۔ ممکن ہو گیا یا ممکن ہو گیا واجب۔ ممکن ہونا تو بدیہ المطلقان ہے اسلئے کہ جو خود متعین ہو گا کسی دوسرے کو کیسے ترجیح دے سکتا ہے۔ یعنی جو خود محدود ہے وہ کسی اور کے وجود کے لئے کیسے علت بن سکتا ہے۔ لہذا متعین ہونا تو بدیہ المطلقان ہوا۔ دوسرا احتمال کہ وہ مرجع ممکن ہو یہ بھی باطل ہے اسلئے کہ ہر ممکن اپنے تحقق اور وجود میں مرجع کی ضرورت ہے اب اس ممکن کیلئے اور مرجع کی ضرورت ہے اس مرجع کے بارے میں ہم سوال کریں گے کہ وہ تین حال سے خالی نہیں۔ ممکن ہو گیا یا ممکن ہو گیا واجب متعین ہونا بدیہ المطلقان ہے ممکن بھی نہیں ہو سکتا کہ ہر ممکن محتاج الی المرجع ہوتا ہے اب ہم اس مرجع کے بارے میں سوال کریں گے کہ وہ مرجع ممکن ہے یا ممکن ہے یا واجب ہے۔ ہلہم جوا یہ سلسلہ چلتا جائے گا مسلسل محال لازم آئے گا لہذا جب ممکن کیلئے مرجع کا متعین ہونا بھی باطل ہوا اور ممکن ہونا بھی باطل ہوا تو واجب ہونا ثابت ہوا کہ تمام ممکنات کو مرجع اور جاعل ہونا منحصر ہے واجب تعالیٰ میں۔

**دعویٰ رابعہ کی دلیل:** تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہوں اپنے امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں۔ لیکن ان کلیات اور جزئیات میں فرق ہے کہ کلیات فقط امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں اور جزئیات امکان ذاتی کے ساتھ ساتھ امکان استعدادی کے بناء پر بھی محتاج الی الجاعل ہیں یعنی مخصوص نطفہ پدر اور مخصوص رحم مادر اور مخصوص مضغہ اور علاقہ اور مخصوص قد و قامت کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں۔ لہذا کلیات صرف امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہونگی جبہ سے بمنزل مفرد اور جزء کے ہوئی اور جزئیات امکان ذاتی اور امکان استعدادی دونوں کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہونگی جبہ سے بمنزل کل اور مرکب کے ہوئی اور قاعدہ ہے کہ مفرد مرکب پر اور جزء کل پر مقدم ہوا کرتا ہے لہذا جاعل کلیات مقدم ہوا جاعل جزئیات سے۔

بعنوان دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب باری تعالیٰ کیلئے وجود کا فیضان ہوا تو کلیات

نے قلت شرائط کیجہ سے وجود کو جلدی قبول کر لیا اور جزئیات نے کثرت شرائط کیجہ سے وجود کو کچھ دیر بعد قبول کیا۔ تو ثابت ہوا جاہل کے جعل کا تعلق اولاً بالذات کلیات کے ساتھ ہے اور ثانیاً بالعرض جزئیات سے ہے۔

**سوال:** جعل کلیات کا مقدم ہونا جعل جزئیات پر باطل ہے اسلئے کہ کلیات کا جزئیات پر مقدم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ یا باعتبار وجود خارجی کے ہوگا یا باعتبار وجود ذہنی کے اگر باعتبار وجود ذہنی کے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا قبل از تحلیل ہوگا یا بعد از تحلیل۔

پہلی صورت قبل از تحلیل: تو تقدیم کا تصور ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ تقدیم تقاضا کرتی ہے تعدد کا اور قبل از تحلیل تعدد منہی ہے اس لئے کہ کلی اور جزئی کا وجود قبل از تحلیل ذہن میں واحد ہوتا ہے لہذا جب دونوں کا وجود ایک ہو تو تقدیم اور تاخیر کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے۔

اگر دوسری صورت: یعنی بعد از تحلیل مراد ہو تو تقدیم کا تصور تو ہو سکتا ہے کیونکہ تعدد باعتبار تحلیل ذہن کے موجود ہے لیکن یہ تقدیم اور تاخیر معبر کے اعتبار لاحقہ کے لحاظ پر متوقف ہے اس لئے کہ معبر جب کلی کا اعتبار اولاً کرے گا تو کلی مقدم ہو جائے گی اور جزئی کا اعتبار کرے گا تو جزئی مقدم ہو جائے گی۔ لہذا یہ دعویٰ کرنا کہ کلی کا وجود مقدم ہے جزئی کے وجود پر مطلقاً درست نہ ہوا اور اگر پہلا احتمال مراد ہو یعنی کلی باعتبار وجود خارجی مقدم ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ مقدم ہونا قبل از تحلیل ہوگا یا بعد از تحلیل: پہلی صورت تو متصور ہی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعدد موجود ہی نہیں تحلیل سے قبل اور دوسری صورت میں لازم آئے گا تقدیم الٰہی علی نفسہ اسلئے کہ تحلیل تو فقط ذہن میں ہوتی ہے تو ذہن میں دو امر ہو گئے اور خارج میں دونوں کا وجود ایک ہے لہذا یہ کہنا کہ یہ مقدم میں تقدیم خارجی کے ساتھ تو یہ قہل هذا الا تقدم الشیئی علی نفسہ فی الخارج باقی رہی یہ بات کہ دونوں کا وجود خارج میں ایک کیسے ہو گیا اسکی وجہ یہ ہے کہ کلی خارج میں جو موجود ہوتی ہے وہ جزئی کے ضمن میں اور جزئی کے وجود میں ہوتی ہے۔

**جواب:** یہ اعتراض آپ کا تب وارد ہوگا جب کلی کو جزئی پر وجود میں مقدم مانا جائے حالانکہ ہم تو

یہاں کلی کو مقدم مان رہے ہیں جزئی پر وہ نسبت وجود باعتبار محصل کے ہے کہ محصل وجود کو اولاً نسبت کرتے ہیں کلی کی طرف نہ جزئی کی طرف اس لئے کہ کلی جزم ہے جزئی کی اور قاعدہ ہے جزم علت ہوتی ہے کل کی اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ وجود کی نسبت کرنا علت کی طرف یہ مقدم ہوا کرتا ہے وجود کی نسبت معلول کی طرف کرنے سے۔ دلیل کی تلخیص: بطریق قیاس لو كان الكلّي المقدم على الجزئي لكان نسبة الوجود الى الكلّي مقدماً من نسبة الوجود الى الجزئي لكن المقدم حق فالتالي كذا لك مقدم کی حقانیت تو واضح ہے البتہ بیان طائرہ یہ ہے کہ وجود کلی مشروط ہے شرط واحد یعنی امکان ذاتی کیساتھ اور وجود جزئی مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ

(۱) امکان ذاتی (۲) امکان استعدادی لہذا ہم یوں کہتے ہیں لو كان وجود الكلّيات مشروطاً بشرط واحد ووجود الجزئيات بشرطين لكان وجود الكلّيات مقدماً على وجود الجزئيات لكن المقدم حق لما ذكرنا فالتالي كذا لك اس لئے کہ جب کلی مشروط ہو ایک شرط کیساتھ تو اسکے موجود ہونے سے مانع ایک ہوا۔ اور جب جزئی دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو اسکی وجود سے دو مانع ہوئے لہذا کلیات وجود کو جلدی قبول کر لے گا اور جزئیات کچھ دیر سے۔

**دعویٰ خامصہ کے دلائل:** جن سے پہلے بطور تمہید کے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔  
**مقدمہ اولیٰ:** جعل صیغہ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر جعل صیغہ کے معنی میں استعمال ہو تو متعدی بدو مفعول ہوا کرتا ہے جس کا پہلا مفعول مجہول اور دوسرا مفعول مجہول الیہ ہوتا ہے۔ مجہول کا معنی جس کو بنایا گیا ہو مجہول الیہ جس کی طرف بنایا گیا ہو جس طرح کہ ترکھان نے لکڑی سے چوکی بنائی تو لکڑی مجہول ہوگی اور چوکی مجہول الیہ اور یہ بنانا جعل بمعنی صیغہ کے ہے۔ اور جعل بمعنی خلق ہو تو متعدی بیک مفعول ہوگا یہ فقط مجہول کا تقاضا کرتا ہے اور جعل کے اصل میں اگر اعمیئیت ہو تو وہ جعل مرکب ہوتا ہے اور جب جعل کی اصل میں وحدانیت ہو تو جعل بسیط ہوتا ہے اور یاد رکھیں کہ جب جعل بمعنی صیغہ کے ہو تو اسکے اصل میں اعمیئیت ہوتی ہے اور یہ دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے مجہول، مجہول الیہ کا۔ اس لئے جعل بمعنی سیر کے یہ جعل مرکب ہوا کرتا

ہے اور جعل بمعنی خلق اصل میں وحدانیت ہوتی یہ صرف مجہول کا تقاضا کرتا ہے جعل بمعنی خلق یہ جعل بسیط ہوتا ہے۔

**مقدمہ ثانیہ :** عند المناظرۃ علماء کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) متکلمین (۲) مشائخ (۳) صوفیہ (۴) اشراقیہ

**وجہ حصر :** علماء دو حال سے خالی نہیں اہل نظر سے ہوں گے یا اہل ریاضت سے اگر اہل نظر سے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ادیان سادہ میں سے کسی دین کے پابند ہوں گے یا نہیں اگر پابند ہیں تو متکلمین اگر پابند نہ ہوں تو مشائخ اور اگر علماء اہل ریاضت سے ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں ادیان سادہ میں سے کسی دین سادہ کے پابند ہوں گے یا نہیں اگر پابند ہوں تو یہ صوفیاء ہیں اگر پابند نہ ہوں تو یہ اشراقیہ ہیں۔

**اہل نظر کی تعریف :** ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو احکام کو استدلال اور استنباط کے ذریعے معلوم کریں

**اہل ریاضت کی تعریف :** ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو باطنی ریاضت کر کے مسائل معلوم کریں۔

**متکلمین کی تعریف :** متکلمین ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو عقلاً و نقلاً عقائد شرع سے بحث کرنے والے ہوں جیسے اشاعرہ اور ماتریدیہ۔

**مشائخ کی تعریف :** ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو عقلاً موجودات کے احوال و واقعہ نفس

الامریہ سے بحث کرنے والے ہوں جن کا امام ارسطو ہے اور متبعین کو مشائخ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ارسطو کے پیچھے چلنے والے ہیں۔

**صوفیاء کی تعریف :** ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو اشراق قلبی اور مراقبہ کے ذریعے قانون اسلامی کی موافقت کرتے ہوئے تزکیہ نفس اور تزکیہ باطن میں مصروف ہوں۔

**اشراقیہ کی تعریف :** ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو اشراق قلبی اور مراقبہ کے لئے ذریعے بلحاظ عقل و تجربہ اپنے تزکیہ نفس اور باطن میں مصروف رہے ہوں جن کا امام افلاطون ہے۔

**مقدمہ ثالثہ :** باری تعالیٰ کے ماسواہ کائنات میں تین چیزیں موجود ہیں (۱) نفس ماہیت



من حیث ہی ہی (۲) انصاف ماہیت بالوجود (۳) وجود اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تینوں چیزیں جعل کا اثر ہیں اور یہ سب کے سب مجہولات ہیں لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ جعل کا اثر بالذات ان تینوں میں سے کس کے ساتھ ہے یعنی کہ ان میں سے کون سا مجہول بالذات ہے اور کون سا مجہول بالعرض اور بالعرض ہے جس میں تین قول اور تین نظریے ہیں۔

(۱) اشراقیین کا (۲) مشابہین کا (۳) شرذمہ قلیلہ کا۔

اشراقیہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات نفس ماہیت من حیث ہی ہی کے ساتھ ہے۔ وجود اور انصاف العاہیت بالوجود کے ساتھ ثانیاً اور بالعرض ہے۔

مشابہہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات انصاف العاہیت بالوجود کے ساتھ ہے اور نفس ماہیت اور نفس وجود کے ساتھ ثانیاً اور بالعرض ہے۔

شرذمہ قلیلہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات وجود سے ہے اور ثانیاً بالعرض انصاف العاہیت بالوجود اور نفس ماہیت کے ساتھ ہے مگر ان کا یہ نظریہ غیر مشہور ہونے کی وجہ سے متروک ہے یہاں پر یہی اشراقیہ اور مشابہہ کا قول اور نظریہ مشہور ہے۔

مشابہہ کی دلیل اول: جس سے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: تمام ممکنات اپنی اس صفت کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہوتے جس صفت کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہوں گے وہی صفت جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ: تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات اپنی صفت امکانی کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہوتے۔

مقدمہ ثالثہ: امکان کا معنی ہے انصاف العاہیت بالوجود۔

اب ان مقدمات ثلاثہ کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بحکم مقدمہ ثانیہ تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہوں اپنی صفت امکانی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ امکان کا معنی انصاف العاہیت بالوجود لہذا بحکم مقدمہ اولی یہی انصاف العاہیت بالوجود جاعل کے جعل

کا اثر بالذات ہے اور یہ جعل جعل مؤلف ہے علماء اشراقیہ کی طرف سے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

**جواب اول:** کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثانیہ کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تمام ممکنات اپنی صفت امکانی کی بنا پر محتاج الی الجاعل ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں تمام ممکنات نے نفس ماحیہ کے معطل بننے کی صلاحیت رکھنے کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہیں اور آپ کے بیان کردہ مقدمات میں سے بحکم مقدمہ اولیٰ یہی نفس ماحیہ جاعل کے جعل اثر بالذات ہے لہذا یہ جعل جعل بسیط ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

**جواب ثانیہ:** اگر اس مقدمہ ثانیہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ تمام ممکنات کا محتاج الی الجاعل ہونا اپنی صفت امکانی کی بناء پر ہے لیکن آپ کا بیان کردہ مقدمہ ثالث ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان کا معنی اتصاف الماحیہ بالوجود بلکہ امکان کا معنی ہے ماحیہ کا معطل بننے کی صلاحیت رکھنا لہذا تمہارے بیان کردہ مقدمہ میں سے بحکم مقدمہ اولیٰ یہی نفس ماحیہ جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہے اور جعل جعل بسیط ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

**مشائخین کی دلیل ثانیہ:** کہ یہ کائنات کی تینوں چیزیں نفس ماحیہ اور وجود اور اتصاف الماحیہ بالوجود سب مجہول ہیں۔ کیونکہ اگر مجہول نہ ہوں تو پھر جاعل ہوں گی اسلئے کہ عالم میں دو ہی چیزیں ہیں یا تو جاعل ہیں یا مجہول ہیں۔ چونکہ اگر جاعل بننا باطل ہے لہذا یہ مجہول ہیں اور ہمارا دعویٰ ہے کہ مجہول بالذات اتصاف الماحیہ بالوجود ہے اور نفس ماحیہ اور وجود یہ دونوں مجہول بالعرض ہیں اسلئے کہ نفس ماحیہ اور نفس وجود میں مجہول بالذات بننے کی صلاحیت نہیں۔ نفس ماحیہ کا مجہول بالذات ہونا اسلئے باطل ہے کہ اسوقت مجہولیت ذاتیہ کی خرابی لازم آئیگی۔

**مجہولیت ذاتیہ:** کہتے ہیں کہ ذات اور ذاتیات کے درمیان جعل کا واسطہ ہو۔

یا بحر ان دیگر نبوت الشبی نفسہ کو مجہولیت ذاتیہ کہا جاتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ باری تعالیٰ نے انسان کو انسان بنایا اور کہا ہمارے گھرے کو گھر بنایا اس طرح یہاں پر بھی ہوگا کہ باری تعالیٰ

نے ماہیت کو ماہیت بنایا یہ مجہولیت ذاتیہ ہے اور ثبوت الشبہی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔  
 اس طرح وجود کا مجہول بالذات ہونا بھی باطل ہے اسلئے کہ وجود ایک امر اعتباری ہے اور جعل  
 کے اثر بالذات کیلئے ضروری ہے کہ وہ امر واقعی نفس الامری ہو جبکہ وجود امر واقعی نہیں بلکہ امر  
 انتزاعی امر اعتباری ہے اسلئے کہ کہ موجود فی الخارج سے منحوع ہوتا ہے جیسا کہ آسان خارج میں  
 موجود ہے اس سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے اور زمین سے محسوس کا انتزاع ہوتا ہے جب یہ  
 وجود امر انتزاعی ہو تو امر انتزاعی امر اعتباری ہونگی وجہ سے مجہول بالذات نہیں بن سکتا۔ لہذا  
 جب نفس ماہیت اور نفس وجود مجہول بالذات اور جاعل کی جعل کا اثر بالذات نہیں بن سکتے تو  
 باقی رہا اتصاف الماہیت بالوجود لہذا وہی جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی اور چونکہ اتصاف  
 الماہیت بالوجود میں اہمیت ہے لہذا یہ جعل مؤلف جعل مرکب ہو علماء اشراقیہ کی طرف سے  
**حکایت:** کہ جس طرح وجود امر اعتباری اور امر انتزاعی ہے اس طرح اتصاف الماہیت بالوجود بھی  
 ایک امر اعتباری اور امر انتزاعی ہے اسلئے کہ اتصاف نام ہے نسبت بین الطرفين کا اور تعلق بین  
 الطرفين کا کیوں کہ یہ طرفین سے منحوع ہوتا ہے لہذا وجود کو امر انتزاعی ہونگی وجہ سے اثر  
 بالذات نہیں بنایا جاسکتا تو اتصاف بھی امر اعتباری اور امر انتزاعی ہونگی وجہ سے اثر بالذات نہیں  
 ہو سکتا۔ لہذا ایک امر اعتباری کو اثر بالذات کہنا دوسرے کو اثر بالعرض کہنا ناسک اذ اقسامہ ضیضی  
 ہے۔ اور جب ان تینوں میں سے امر واقعی امر نفس الامری نفس ماہیت ہے تو وہی حائل کے جعل  
 کا اثر بالذات ہوگی باقی رہا سوال کہ مجہولیت ذاتی کی خرابی لازم آتی وہ تو آپ کے معنی کے  
 اعتبار سے لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماہیت کو ماہیت بنایا۔ یہ معنی ہم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ  
 معنی کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے ماہیت کو پیدا کیا یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا اور یہ بات  
 ظاہر ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے مجہولیت ذاتیہ قطعاً لازم نہیں آتی۔ اشراقیہ کا نظریہ اور دعویٰ یہ تھا  
 کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات بنفس ماہیت من حیث ہی کے ساتھ ہے اور وجود اور  
 اتصاف بالماہیت بالوجود کے ساتھ ثانیاً بالعرض ہے۔

**اشراقیہ کی دلیل اول:** یہی ہے جو ابھی گزری ہے کہ جاعل کے جعل کا اثر بالذات امر واقعی اور امر نفس الامری ہونا چاہیے اور جب ان تینوں چیزوں میں سے اتصاف اور وجود امور انتزاعیہ امور اعتباریہ میں سے ہے تو صرف ماحیث ہی ایک ایسی چیز ہے جو امر واقعی نفس الامری ہے اور موجود فی الخارج ہے لہذا جاعل کے جعل کا تعلق اولاً بالذات اسی کے ساتھ ہوگا اور یہی مجہول بالذات ہوگا اور چونکہ انکس وحدانیت ہے تو لہذا یہ جعل جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے۔

**اشراقیہ کی دلیل ثانی:** جس سے پہلے تین مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

**مقدمہ اولی:** مطلق مقدم ہوتا ہے اور مقید مؤخر ہوتا ہے۔

**مقدمہ ثانیہ:** ما بہ الذات مقدم ہوتا ہے اور ما بہ العرض مؤخر ہوتا ہے۔

**مقدمہ ثالثہ:** نفس ماہیت نفسی مطلق کا درجہ ہے اور اتصاف الماہیت بالوجود ماحیث مقیدہ کا درجہ ہے۔ ان مقدمات ثلاثہ کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تم اس بات کو تسلیم کرو کہ نفس ماحیث مجہول بالذات ہے ورنہ ہم دلیل سے منوائیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اتصاف الماہیت بالوجود مجہول بالذات ہو اور نفس ماہیت مجہول بالعرض ہو تو اتصاف الماہیت بالوجود مجہول بالذات ہونگی وجہ سے ما بہ الذات کے درجہ میں ہو کر مقدم ہوگی اور نفس ماحیث مجہول بالعرض ہونگی وجہ سے ما بہ العرض کے درجہ میں ہو کر مؤخر ہوگی حالانکہ یہی اتصاف الماہیت بالوجود ماحیث مقیدہ ہونگی وجہ سے مؤخر ہوگی تو لازم آئے گا حیشی واحد کا مقدم اور مؤخر ہونا یہ بھی اجتماع التعین ہے جو کہ باطل ہے یہ ساری خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے اتصاف الاماحیث بالوجود کو جاعل کے جعل کا اثر بالذات مانا ہے اور نفس ماحیث کو مجہول بالعرض اور بالتبع مانا ہے جب کہ تم اسے مشائیہ ہمارا دعویٰ تسلیم کر لو کہ نفس ماحیث کو مجہول بالذات مان لیا جائے اور اتصاف الماحیث بالوجود کو مجہول بالتبع بالعرض مان لیا جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کہ نفس ماحیث مجہول بالذات ہونگی وجہ سے مقدم ہے لہذا

جاعل کے جعل کا اثر بالذات نفس مہیض کے ساتھ ہے اور چونکہ انہیں وحدانیت ہے لہذا جعل بسیط حق ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

**دلیل ثالث:** اسے مشائیہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اتصاف الماہیت بالوجود کو جاعل کے جعل کا اثر بالذات مانتے ہو تو نفس مہیض کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جب کہ یہ مجہول ہے یا نہیں اگر کہتے ہو کہ یہ مجہول نہیں تو لازم آئے گا ممکن کا واجب ہونا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اگر تم کہو کہ یہ مجہول ہے تو پھر مجہول دو حال سے خالی نہیں۔ مجہول بالذات ہے یا مجہول بالعرض اگر تم کہو کہ یہ مجہول بالذات ہے فہو المدعی و المطلوب لیکن یہ تمہارے نظریے کے خلاف ہے اگر تم کہو کہ مجہول بالعرض ہے تو یہ نفس مہیض معروض بن جائے گی اور اتصاف الماہیت بالوجود عارض بن جائیگی۔ اور اتصاف الماہیض بالوجود مجہول بالذات ہونگی وجہ سے مقدم جب کہ نفس مہیض مجہول بالعرض ہونگی وجہ سے مؤخر ہوگی تو لازم آئے گا عرض کا معروض پر مقدم ہونا۔ اور عارض کا مقدم ہونا معروض پر بدیہی المطلان ہے اور یہ ساری خرابی اس لئے لازم آرہی ہے کہ تم نے نفس مہیض کو مجہول بالذات نہ مانا لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ جاعل کے جعل کا اولاً بالذات تعلق نفس مہیض کے ساتھ اور یہی جعل بسیط ہے۔

**تاکید:** منشاء اختلاف بین الاشراقیین و المشائیین کہ جعل بسیط اور جعل مرکب کے بارے میں مشائیہ اور اشراقیہ کا اختلاف دراصل ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف وجود کے بارے میں ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وجود بالمعنی المصدر جس کو بودن سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ موجود فی الخارج سے وجود کا انتزاع ہوتا ہے جس طرح آسمان سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے تو اسکے تو دونوں حضرات قائل ہیں دوسری قسم یہ ہے کہ وجود حقیقی جسکو وجود بمعنی ماہیہ الموجودیت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ منشاء اختلاف ہے۔ اشراقیہ حضرات کہتے ہیں کہ خارج میں صرف نفس مہیض ہے اسی سے وجود بالمعنی المصدر کا انتزاع ہوتا ہے مہیض کے علاوہ کوئی وجود حقیقی نہیں جو منظم الی الماہیت ہو۔ اور مشائیہ حضرات کہتے ہیں

کہ خارج میں نفس مہیض بھی ہے اور وجود حقیقی بھی ہے باری تعالیٰ نے وجود حقیقی کو اٹھا کر مہیض کے ساتھ منظم کر دیا تو مہیض موجود فی الخارج ہو گئی جیسے خارج میں کپڑا بھی موجود ہے اور رنگ بھی موجود ہے تو رنگ ساز نے رنگ کو کپڑے کے ساتھ ملا دیا تو کپڑا سرخ، سیاہ، سبز بن جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی وجود اور نفس مہیض ہے۔ مشائے حضرات کے نزدیک وجود بمعنی المصدر کا منشاء انتزاع وجود حقیقی ہے جو منظم الی المہیض ہے نہ کہ نفس مہیض۔ منشاء انتزاع نہیں اور اشراقیہ کے نزدیک وجود بمعنی المصدر کا منشاء انتزاع نفس مہیض ہے وجود حقیقی نہیں۔ اگر دلائل سے اشراقیہ کا مذہب صحیح ثابت ہو جائے تو جعل بسیط کی حقانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی اور اگر دلائل سے اشراقیہ کا مذہب ثابت ہو جائے کہ نفس مہیض کے علاوہ ایک وجود حقیقی ہے جو مہیض کے ساتھ منظم ہے تو جعل مرکب کی حقانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اور ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اشراقیہ کا مذہب درست ہے اس لئے کہ خارج میں کوئی وجود ایسا نہیں جو مہیض سے علیحدہ ہو کر منظم الی المہیض ہو اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مہیض بھی موجود ہے اور وجود حقیقی بھی موجود ہے تو اس وقت مہیض قبل انضمام موجود ہوگی۔ اس لئے ضابطہ ہے کہ انضمام الشیئی الی الشیئی فرع ہے وجود منظم الیہ کی تو مہیض جو منظم الیہ خارج میں یقیناً موجود ہوگی قبل انضمام۔ اور اس کو تم بھی موجود مانتے ہو۔ تو اب ہم سوال کرتے ہیں کہ مہیض جس وجود کے ساتھ موجود ہے وہ وجود اس وجود حقیقی منظم کا عین ہو گا یا غیر اگر عین ہے تو تقدم الشیئی علی نفسه لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ وجود حقیقی اپنے منظم ہونے سے پہلے منظم ہو جائے اور اگر وجود مہیض اس وجود حقیقی کا غیر ہے تو لازم آئے گا ایک مہیض کا دو وجودوں کے ساتھ منظم ہونا جو کہ باطل ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا نفس مہیض کے علاوہ وجود حقیقی کا ہونا باطل ہوا تو خارج میں صرف اور صرف نفس مہیض ہے جس کے ساتھ جاعل کے جعل کا تعلق ہے اور یہ جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے۔ بعنوان دیگر کہ اصل اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ وجود کا مہیض کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے اور اس تعلق

کی کیفیت کیا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعلق انضمامی (۲) تعلق انتزاعی۔ تعلق انضمامی کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے اندر علیحدہ علیحدہ مستقل وجود ہوا اور پھر دونوں کا انضمام ہو جائے جیسے کپڑے اور رنگ کا خارج میں علیحدہ علیحدہ وجود ہے پھر آپس میں دونوں کو صبار نے انضمام کر دیا اور تعلق انتزاعی کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہو دوسری چیز کو اس سے انتزاع کر لیا ہو۔ جس طرح خارج میں فقط آسمان کے ساتھ فوقیت کا انتزاع کر لیا جائے تو خارج میں فوقیت کا کوئی وجود نہیں تو علماء مشائخہ کے نزدیک وجود کا مہیت کے ساتھ تعلق انضمامی ہے اور اسی تعلق انضمامی پر جعل مؤلف کا مدار ہوے لہذا اگر کسی دلیل کے ذریعے اس تعلق انضمامی ہونے کو باطل کر دیا جائے تو جعل مؤلف خود بخود باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ مہنی علیہ کا بطلان مستلزم ہوتا ہے مہنی کے بطلان کو۔

اس تعلق انضمامی کے بطلان پر دلیل: یہ ہے کہ اگر وجود کا مہیت کے ساتھ تعلق انضمامی ہو تو مہیت کا انضمام سے قبل کسی وجود کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے تو یہاں دو وجود ہو گئے ایک وجود منضم کی جانب اور دوسرا وجود منضم الیہا کی جانب۔ اب ہم اس دوسرے وجود کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ کہ یہ وجود منضم کا عین ہے یا غیر۔ اگر غیر ہو تو پھر ہم سوال کریں گے کہ اس وجود کا مہیت کے ساتھ کیا تعلق ہے مسلم جبراً تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا تعلق انضمامی کا قول کرنا باطل ہوا۔ تو جب مہنی علیہ باطل ہوا جعل مؤلف کا تو اس کا مہنی جعل مؤلف بھی باطل ہوا لہذا جب جعل مؤلف باطل ہوا تو جعل بسیط کی حقانیت ثابت ہو گئی۔

اور علماء اشراقیہ کے نزدیک وجود کا مہیت کے ساتھ تعلق انتزاعی ہے اس صورت میں خارج کے اندر صرف ایک ہی چیز موجود ہے دوسری کا اس سے انتزاع کیا گیا ہے اور اسی کا نام جعل بسیط ہے۔

**سوال:** مشائخہ کی دلیل نقلی قرآن مجید میں موجود ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً۔ اب دلیل کی تلخیص بطریق قیاس: لو كان الجعل في قوله تعالى جعل الشمس الى آخره متعدياً الى المفعولين لكان الجعل المؤلف حقاً لكن المقدم حق

لہا التالی کذا لک اور مقدم کی حقانیت تو واضح ہے اور غلازم بھی واضح ہے اس لئے کہ جاعل نے خود فرمایا ہے اور دلیل کی تخصیص بطریق قیاس اقتضائی کہ ان الجعل فی قولہ تعالیٰ جعل الشمس متعدیا الی المفعلین و کل جعل یكون هكذا فهو جعل مؤلف فیکون الجعل المؤلف حقاً۔

**جواب اول:** انہیں ضبۃ اور نوراً مفعول ثانی نہیں بلکہ یہ حال ہیں۔ لہذا یہ جعل بسیط ہوا نہ کہ مرکب۔

**جواب ثانی:** یہی بہتر ہے کہ ہمارا اختلاف اس جعل کے بارے میں ہے جو ماضیت کو عدم سے وجود میں لائے کہ وہ جعل بسیط ہے یا جعل مؤلف اور یہ جعل اگر مؤلف ہوتا تو بصریح اور وجود کے درمیان واقع ہوتا اور ہماری کلام اس جعل کے بارے میں نہیں جو ایسی شہین کے درمیان واقع ہو جن میں سے ایک موصوف ہو اور ایک صفت ہو یہ جعل تو واقعتاً موجود ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔

## ﴿الایمان بہ نعم التصدیق﴾

یہاں پر دو باتوں کا بیان ہے۔ (۱) ضمیر کی مرجع کا بیان کہ بہ ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔ (۱) ضمیر کا مرجع لفظ اللہ جو تسمیہ میں مذکور ہے یا سبحانہ میں یا مضر فی ضمیر المسلمین۔ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا اس باری تعالیٰ کے ساتھ بھلی تصدیق ہے وہیہ رد علی المنکرین بذات اللہ تعالیٰ (۲) ہ ضمیر کا مرجع صفات باری تعالیٰ ہے جو کہ سابقہ جملوں سے سمجھی جاتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا صفات باری تعالیٰ کے ساتھ بھلی تصدیق ہے وہیہ رد علی المنکرین بصفات الباری تعالیٰ (۳) ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے جو کہ جعل کے مفعول ثانی کے ترک سے سمجھا گیا ہے اس وقت معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا جعل بسیط کے ساتھ بھلی تصدیق ہے انہیں جعل مرکب کے قائلین پر رد ہو جائے گا۔ (۴) ہ ضمیر کا مرجع جعل مطلق ہو جو کہ جعل کے صیغہ سے سمجھا جاتا ہے اس وقت معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا جعل مطلق کے ساتھ



بھلی تصدیق ہے اسیں رد ہو جائے گا جو بخت و اتفاق کے قائلین ہیں۔ لیکن ان چاروں احتمالات میں سے احتمال اول رائج ہے و جوہ تلاش کیجیے۔

**پہلی وجہ توجہ:** لفظ اللہ کو مرجع بنانے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور آخری تینوں کو مرجع بنانے سے انتشار الضمائر فی الخطبہ کی خرابی لازم آتی ہے کہ سبحانہ سے لیکر اب تک حاضر کا مرجع اللہ تعالیٰ کو بنایا گیا ہے اب اگر یہاں پر جعل بسیط و یا جعل مطلق کو بنایا جائے تو انتشار الضمائر فی الخطبہ کی خرابی لازم آتی ہے اور اگر صفات کو بنایا جائے تو اسیں بھی کسی درجے میں انتشار الضمائر کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ سبحانہ کی ضمیر تو یقیناً رائج ہے ذات باری تعالیٰ کی طرف۔

**دوسری وجہ توجہ:** کہ سوق کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ضمیر کا مرجع لفظ اللہ کو بنایا جائے اس لئے کہ کلام تجیدات باری تعالیٰ میں چل رہی ہے تو مرجع بھی باری تعالیٰ ہی ہونا چاہیے لہذا کسی اور کو مرجع بنانے سے سوق کلام کا خلاف لازم آئے گا۔

**تیسری وجہ توجہ:** کہ لفظ اللہ کو مرجع بنانے میں آخری تینوں احتمال مندرج ہو جائے ہی۔ اسلئے کہ لفظ اللہ علم ہے ایسی ذات کا جو واجب الوجود ہے اور جمیع صفات کمال کیلئے مستحق ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا اللہ تعالیٰ پر جو مستجمع لجميع صفات الکمال ہے یہ بھلی تصدیق ہے۔ اسیں صفات باری تعالیٰ اور جعل بسیط اور جعل مطلق پر بھی ایمان کا اظہار ہو جائے گا بخلاف باقی تینوں احتمالوں کے کہ ان میں پہلا احتمال مندرج نہیں ہوتا۔ لہذا ان وجوہات تلاش کی وجہ سے پہلا احتمال رائج ہے۔ بہر حال چوتھے احتمال میں اہل بخت و الاہاق کا رد ہو جاتا ہے جن کا نظریہ یہ ہے کہ یہ نظام عالم بخت و اتفاق سے چل رہا ہے اسکا کوئی مؤثر اور جاعل اور موجد نہیں یہ فرقہ بھٹیہ اتفاقہ اچھے کام کو بخت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور برے کاموں کو اتفاق کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

**بخت و اتفاق کہ تین مطلب بیان کرنے جاتے ہیں: پہلا مطلب:** وجود

عالم بلا موجد اور بلا مؤثر کے ہو۔ **دوسرا مطلب :** وجود عالم بغیر عرض اور بغیر علت غائیہ کے ہے۔ **تیسرا مطلب :** وجود عالم بلا حکمت اور مصلحت کے ہے۔ ان مطالب ثلاثہ میں سے دو غلط ہیں اور ایک صحیح ہے۔ پہلا مطلب اور آخری مطلب غلط ہے اور درمیان والا درست ہے۔ بہر حال یہ انکا دعویٰ ہے کہ وجود عالم بلا مؤثر اور بلا موجد کے ہے۔

**تسلیل اول :** اگر یہ عالم محتاج الی المؤثر ہو تو یقیناً اس مؤثر کی عالم میں تاثیر ہوگی اور یہ تاثیر دو حال سے خالی نہیں حال وجود میں ہوگی یا حال عدم میں۔ اگر حال وجود میں ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی۔ اور اگر حال عدم میں ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ وجود اور عدم باہم نقیض ہیں۔ اور یہ ساری خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے عالم کو محتاج الی المؤثر مانا ہے۔ مولانا بلیاویؒ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ایک جواب اثری اور دوسرا جواب تحقیقی ہے۔

**الزامی جواب :** یہ ہے کہ اے تھیہ اتفاقاً اگرچہ تم عالم کیلئے کسی کو مؤثر نہیں مانتے مگر عالم کیلئے صفت حصولی کا ثبوت ضرور مانتے ہو اب یہ دو حال سے خالی نہیں وجود میں ہوگا یا عدم میں اگر حال وجود میں ہو تو تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی اور اگر حال عدم میں ہو تو اجتماع نقیضین والی خرابی لازم آئے گی ما ہو جو ابکم فهو جوابنا۔

**جواب تحقیقی :** یہ ہے کہ حال وجود اور حال عدم کے دو معنی ہیں۔ (۱) وجود بشرط الوجود اور عدم بشرط العدم (۲) حال الوجود فی زمان الوجود اور حال العدم فی زمان العدم اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ بشرط الوجود بشرط الشیئی کے درجہ میں ہے اور بشرط العدم بشرط لا شئی کے درجہ میں ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر مؤثر کی تاثیر عالم میں بشرط الشیئی کے درجہ میں مانیں تو پھر یقیناً تحصیل حاصل کی خرابی اور لازم آئے گی۔ اس طرح اگر بشرط لا شئی کے درجہ میں مانیں تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے لیکن ہم مؤثر کی تاثیر عالم میں نہ بشرط الشیئی کے درجہ میں مانتے ہیں اور نہ بشرط لا شئی کے درجہ میں۔ بلکہ ہم مؤثر کی تاثیر عالم میں لا بشرط شئی کے درجہ میں

ماتے ہیں۔ جسمیں نہ تو وجود کا اعتبار ہے اور نہ ہی عدم کا اعتبار ہے لہذا اس سے نہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور نہ ہی اجتماع نقیضین والی خرابی لازم آئے گی اور اگر آپ حال وجود اور حال عدم کا دوسرا معنی مراد لیں تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ موثر کی تاثیر فی العالم فی زمان الوجود ہے اور فی زمان الوجود کے دو مطلب ہیں۔ (۱) تاثیر سے پہلے وجود حاصل ہو گیا یا تاثیر اس وجود سے حاصل ہوگی اس صورت میں تحصیل حاصل والی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ اسکو کہتے ہیں تحصیل حاصل بذلك النقصان جو کہ جائز ہے متنع نہیں۔ البتہ تحصیل حاصل بہ تحصیل آخر محال ہے جو یہاں پر تحقق اور موجود نہیں ہے۔

**اہل حق کی دلیل:** کہ ممکن اپنے ذات کے اعتبار سے نہ وجود کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اگر ذات کے اعتبار سے وجود کا تقاضا کرے تو اس کا وجود ضروری اور عدم محال ہوا جائے گا یہ ممکن نہیں رہے گا بلکہ واجب بن جائے گا اور ممکن کا واجب بننا باطل ہے اسلئے کہ واجب تو منحصر ہے باری تعالیٰ میں اور اگر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کا تقاضا کرے تو عدم ضروری بن جائے گا اور وجود محال ہو جائے گا تو پھر بھی ممکن ممکن نہیں رہے گا بلکہ ممکن متنع بن جائے گا اور ممکن کا متنع بننا بھی محال ہے اور جو چیز مستلزم محال ہو وہ محال ہوا کرتی ہے لہذا ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تو وجود کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم کا تقاضا کرتا ہے تو اس ممکن کی جانب وجود اور جانب عدم برابر ہوگی اب اگر اس کا وجود بغیر مرجع کے ہو تو یہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی جو کہ باطل ہے لہذا ممکن کیلئے کسی مرجع کا ہونا ضروری ہے اور وہ مرجع ہے ذات باری تعالیٰ۔

**دوسرا مطلب:** المل بحث و اتفاق نے یہ بیان کیا کہ وجود بلا علت غائیہ بلا غرض کے ہے یہ مطلب درست ہے اس میں ہم ان سے متفق ہیں اس لئے کہ علت غائیہ علت فاعلیہ کیلئے مہتمات میں سے ہوتی ہے اور علت غائیہ کا نفع علت فاعلی کو پہنچتا ہے لہذا علت فاعلیہ اپنے کمال میں اور تمامیت میں محتاج ہوا کرتی ہے علت غائیہ کی طرف اور احتیاجی یہ قدم کے منافی ہے جس کی وجہ سے باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے۔

**تیسرا مطلب:** یہ بیان کیا کہ وجود عالم بلا حکمت اور مصلحت کے ہیں۔ یہ قول اور مطلب بدیہی المطلقان ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمہ وجود عالم کے اندر ہزاروں حکمتیں اور مصالح ہیں الایمان۔ بہ نعم التصدیق اس میں دوسری بات یہ ہے کہ

**دوسری بات:** مصنف نے اس جملہ سے اشارہ کیا ہے کہ ایمان عین تصدیق ہے ایمان اور تصدیق میں عینیت ہے یعنی ایمان فقط تصدیق کا نام ہے مصنف نے میں اسکی تصدیق کی ہے اور فرمایا فیہ اشارۃ الی ان التصدیق هو المعتبر فی الاسلام فیما بینہ و بین اللہ۔ اس سے احناف اور فقہاء کے مذہب کی تائید کرنا اور دوسرے لوگوں کی تردید کرنا ہے اور ایمان کے بارے میں تین مذہب مشہور ہیں۔

**پہلا مذہب:** ایمان مرکب ہے اجزائے ثلاثہ سے (۱) تصدیق بالجنان (۲) عمل بالادکان (۳) اقرار باللسان اور یہ مذہب ہے۔ (۱) خوارج کا (۲) معتزلہ کا (۳) جمہور محدثین کا۔ لیکن ان تینوں میں فرق ہے خوارج کے نزدیک عمل بالادکان کو رکن کی حیثیت حاصل ہے لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک عمل بالادکان کی حیثیت ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے لیکن کفر میں داخل نہیں ہوتا معتزلہ ایمان اور کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں جبکہ جمہور محدثین ارکان ثلاثہ میں سے تصدیق کو رکن اصلی قرار دیتے ہیں اور رکن کامل قرار دیتے ہیں باقی دونوں رکنوں کو ناقص قرار دیتے ہیں لہذا ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ تو ایمان سے خارج ہوتا ہے اور نہ ہی کافر بنتا ہے البتہ اسے قاصق قرار دیکر جاتا ہے۔

**دوسرا مذہب:** بعض احناف کا یہ نظریہ ہے کہ ایمان مرکب ہے دو چیزوں سے (۱) تصدیق بالجنان (۲) اقرار باللسان۔ اگر انکے نزدیک بھی رکن کامل جو کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا وہ تصدیق ہی ہے اور اقرار باللسان رکن ناقص ہے۔ جو حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے۔

**تیسرا مذہب:** محققین احناف اور جمہور فقہاء کا ہے کہ ایمان بسیط ہے مرکب نہیں فقط تصدیق بالجنان کا نام ہے اور قاعدہ ہے کہ خبر کا مبتداء پر حمل ہوتا ہے اور حمل الخیر علی

المبتداء، اتحاد اور عینیت کا تقاضا کرتا ہے تو اس بات کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ایمان اور تصدیق میں عینیت اور اتحاد ہے۔

**سوال:** ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حمل الخیر علی المبتداء، اتحاد اور عینیت کا تقاضا کرتا ہے بلکہ بعض اوقات حمل باعتبار جزئیت کے بھی ہوتا ہے جس طرح الانسان حیوان کا حمل باعتبار جزئیت کے ہے۔ حیوان انسان کی ماہیت کا ایک جز ہے یہاں پر بھی شاید حمل باعتبار جزئیت کے ہو کہ تصدیق ایمان کی ایک جز ہے؟

**جواب:** اجزاء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خارجیہ (۲) ذہنیہ۔ اجزاء ذہنیہ میں تو جزء کا کل پر حمل ہوتا ہے لیکن اجزائے خارجیہ میں جزء کا کل پر حمل نہیں ہوتا اور یہاں پر اگر ایمان مرکب ہو اجزائے ثلاثہ سے تو یہ اجزاء ذہنیہ نہیں اجزائے خارجیہ ہیں ان میں سے کسی ایک جزء کا حمل ایمان پر نہیں ہوتا حالانکہ یہاں پر تصدیق کا حمل ایمان پر ہو رہا ہے اس سے واضح ہوا کہ تصدیق اور ایمان میں عینیت ہے۔

**محققین کے دلائل:** یعنی ایمان کے بسیط ہونے پر دلائل: دلیل اول: تمام وہ آیات اور نصوص ہیں جس میں ایمان کی نسبت قلب کی طرف ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے وقلوبہ مطمئنن بالا یمن اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے کتب فی قلوبہم الا یمن اسی طرح

**دلیل ثانی:** وہ آیات اور نصوص جن میں اعمال کا عطف کیا گیا ہے ایمان پر جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ان الذین امنوا و عملوا الصلحت کانت لہم جنت الفردوس نزلاً اور بھی ایمان کے بسیط ہونے پر دلیل ہے اسلئے کہ ایمان معطوف علیہ ہے اور اعمال معطوف اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان تغایر ہوا کرتا ہے۔

**دلیل ثالث:** وہ آیات اور نصوص جن میں سائر اعمال پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے وان طائفۃ من المؤمنین اقتتلوا اور باقی رہا احادیث صحیحہ وہ تو کثرت سے موجود ہیں جو ایمان کے بسیط ہونے پر دلائل ہیں مثلاً قال النبی ﷺ من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ وان زنی وان سرق۔

## ﴿والا اعتصام به بهذا التوفيق﴾

الاعتصام بہ کی ہمیر کی مرتج میں وہی چار احتمال ہیں جو الایمان بہ میں تھے جس طرح ان چار احتمالات میں سے پہلا احتمال رائج تھا وجہ تلاش کی بناء پر یہاں پر بھی احتمال اول رائج ہے ان ہی وجوہات تلاش کی بنا پر اور حبذا التوفیق۔ حبذا افعال مدح میں سے ہے۔ اس کا قائل ہے اور التوفیق فاعل سے بدل ہے یا عطف بیان ہے توفیق کا لغوی معنی جعل لاسباب موافقة للمطلوب یعنی اسباب کا مطلوب کے موافق مہیا ہو جانا عام ازیں مطلوب خیر ہو یا مطلوب شر توفیق کا شرعی معنی اس کو چند عنوانات کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے (۱) جعل لاسباب موافقة للمطلوب الخیر۔ مطلوب خیر کیلئے اسباب کا مہیا ہو جانا (۲) تدبیر کا تقدیر کے موافق ہو جانا۔ (۳) قدرت اور استطاعت کا نام تو توفیق ہے۔ آخری میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے کہ آیا قدرت اور استطاعت سے کیا مراد ہے؟ وہ قدرت اور استطاعت مراد ہے جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے یا وہ قدرت اور استطاعت مراد ہے جو قبل از فعل ہوتی ہے جسکی تفصیل مع الدلیل علم اصول اور علم کلام میں ہے۔

## ﴿و الصلوة والسلام﴾

لفظ صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے تحريك الصلویں جیسا کہ صاحب کشاف علامہ زنجیری نے ذکر کیا ہے پھر شارع نے اسے نقل کر دیا ہے ارکان مخصوصہ کیلئے۔ جن کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ارکان مخصوصہ میں بھی تحريك الصلویں ہوا کرتا ہے لہذا صلوٰۃ کا معنی تحريك الصلویں یہ حقیقت لغوی ہے اور صلوٰۃ کا معنی ارکان مخصوصہ کی حقیقت شرعی ہے اور لفظ صلوٰۃ کا استعمال دعائیں حقیقت شرعیہ سے مجاز ہے کہ جس طرح صلوٰۃ کا معنی ارکان مخصوصہ مشتمل ہے خشوع اور خضوع پر ایسے ہی دعاء بھی مشتمل ہے خشوع و خضوع پر تو لفظ صلوٰۃ کا استعمال دعائیں یہ بطریق مجاز کے ہوگا کہیں علاقہ تشبیہ ہے اور لفظ صلوٰۃ کا استعمال رحمت

میں اور استغفار میں یہ بطریق مجاز کے ہے۔ حقیقت شرعیہ سے اس لئے کہ صلوٰۃ بمعنی ارکان مخصوصہ رحمت اور استغفار۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے دعاء پھر شارع نے نقل کر دیا ہے ارکان مخصوصہ کی طرف جس میں علاقہ تشبیہ ہے کما هو الظاہر۔ لہذا اب لفظ صلوٰۃ کا استعمال رحمت اور استغفار میں مجاز ہو گیا تو حقیقت لغویہ سے یا پھر حقیقت شرعیہ سے بہر صورت دونوں میں علاقہ سببیت اور مسببیت کا ہوگا۔ لہذا یہ مجاز مجاز مرسل ہوگا اور یہاں پر صلوٰۃ کا معنی اعم ہے ان معانی مذکورہ سے وہ معنی اعم یہ ہے افاضۃ الخیر الکثیر بطریق عموم مجاز نیز صلوٰۃ کا یہاں زحمت کا معنی مراد لینا پھر رحمت سے رحمت کا اثر یعنی احسان مراد لینا بھی ممکن اور جائز ہے۔

**سوال:** کیا وجہ ہے کہ دونوں صورتوں میں آپ نے صلوٰۃ کا معنی مجازی لیا ہے حقیقی لغوی یا حقیقی شرعی کیوں نہیں لیا؟

**جواب:** یہ ہے کہ صلوٰۃ کا حقیقی معنی نہ حقیقی لغوی یہاں چل سکتا ہے اور نہ ہی حقیقی شرعی چل سکتا ہے لہذا یہاں پر صلوٰۃ کا معنی مجازی مراد لیا ہے۔

## ﴿بعت بالدلیل﴾

دلیل سے مراد قرآن مجید ہے اور دلیل کا اطلاق کتاب اللہ پر معنی لغوی اور معنی اصطلاحی دونوں اعتبار سے صحیح ہے لغوی معنی کا اعتبار اس لئے کہ دلیل کا لغوی معنی ہے دال اور کتاب اللہ میں اللہ کی وحدانیت اور رسول اللہ کی رسالت اور صداقت پر دال ہے اسی وجہ سے اسے دلیل کہنا درست ہے۔ اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے بھی درست ہے اصطلاحی معنی ہے ما ینوصل بصحیح النظر فی احوالہ الی المطلوب الخیری پھر دلیل کا اطلاق اس معنی کے اعتبار سے بھی کتاب اللہ پر صحیح ہے کیونکہ یہاں مطلوب صداقت رسول ﷺ ہے اور اسی طرح کتاب اللہ کا باری تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہونا باقی رہی یہ بات کہ دلیل کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کتاب اللہ پر کیسے درست ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دلیل بایں معنی کا اطلاق کیا جاتا ہے ایسے مقدمات پر جو بالفعل غیر مرتب ہوں اور قرآن مجید میں بھی مقدمات غیر مرتبہ بالفعل ہیں۔ جیسے باری تعالیٰ کا

فرمان ہے وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فانوا بسورة من مثله اور یہ مقدمہ شرطیہ ہے اور مقدمہ استثنائیہ دوسرے مقام میں موجود ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے لا یاتون بمثلہ ولو كان بعضهم لبعض ظہیرا لہذا کتاب اللہ کے مقدمات غیر مرتبات بالفعل ہوئے اور یہ موصولہ مطلوب خبری کی طرف ترحیب کے اور وہ مطلوب خبری یہ ہے یہ کتاب اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہے لیکن یاد رکھیں دلیل کا ایک اور معنی بھی ہے۔ قول مؤلف من القضاء اس معنی کے اعتبار سے یہ دلیل مختص ہے ایسے مقدمات کے ساتھ جو مطلوب بالفعل ہوں کتاب اللہ میں مقدمات مرتبہ بالفعل نہیں ہیں اس وجہ سے اس معنی کے اعتبار سے دلیل کا اطلاق کتاب اللہ پر صحیح نہیں ہے۔

## ﴿فیه شفاء لکل علیل﴾

کہ قرآن مجید ہر مریض کیلئے شفاء ہے مرض ظاہری کا بھی اور مرض باطنی کا بھی۔ یا ایہا الناس قد جاءکم موعظة من ربکم وشفاء لعلافی الصدور کہ قرآن مجید ہر مرض باطنی کیلئے شفاء ہے یعنی غصہ، حسد کینہ وغیرہ۔ اسی طرح مرض ظاہری کیلئے بھی شفاء ہے جیسے حدیث شریف میں ہے فی فانحة الكتاب شفاء لكل داء۔ مصنف نے اس جملہ میں صلوة و سلام کا ذکر فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے تقدیس واجب ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود و سلام نقل کیے ہیں۔ اسکی وجہ یہ ہے اسلئے کہ حمد باری تعالیٰ کے بعد صلوة علی النبی دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔ دلیل نقلی قرآن مجید میں ہے یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما اور آیت ہے ورفعنالك ذکوک اسکے تحت مفسرین نے ایک حدیث ذکر کی ہے اذ ذکرتم اللہ فادکرونی معہ اور دلیل عقلی رسول اللہ ﷺ ہمارے منعم اور محسن ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کی نعمتوں میں سب سے بڑی نعمت جو ہے وہ دین اور اسلام ہے جو رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہوا عقائدہ یہ ہے کہ شکر المنعم واجب عقلاً۔ لہذا تحمید کے بعد صلوة و سلام کا ذکر ہونا چاہیے۔ مصنفین کی یہ ایک عادت حسنہ ہے کہ خطبے کے اندر حمد باری تعالیٰ کے بعد صلوة و سلام کو ذکر کرتے ہیں۔ جس کی مزید تفصیل سعایۃ النحو شرح ہدایت النحو سے دیکھئے۔



## ترجمہ و علی آلہ واصحابہ -

لفظ آل اور اصحاب کی تحقیق احقر نے غرض جامی فی شرح جامی کے خطبہ میں کردی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے۔

## ترجمہ الذین ہم مقدمات الذین -

یہاں پر مقدمہ بمعنی لغوی اور مقدمہ بمعنی اصطلاحی دونوں مراد لئے جاسکتے ہیں اگر مقدمہ بمعنی لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا وہ امت کیلئے مقتدا ہیں اور اصطلاحی معنی مقدمہ کا یہ ہوتا ہے جو موقوف علیہ ہو اور صحابہ کرام بھی دین کیلئے موقوف علیہ ہیں اس لئے کہ انہی کے ذریعے دین ہمارے تک پہنچا ہے۔

## ترجمہ الذین -

دین عبارت ہے قضایا شرعیہ سے اور اسی طرح ملت بھی۔ لیکن انہیں کچھ فرق ہے کہ وہ قضایا اس حیثیت اور اعتبار سے الکی اطاعت کی جاتی ہے اسکا نام دین رکھا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ لکھے جاتے ہیں۔ ان کا نام ملت رکھا جاتا ہے کذا فی الخیالی اسی وجہ سے بعض نے یہ تعریف کی تم الذین وضع الہی خاص سائق لذوی العقول باختیار ہم المحمود الی الخیر بالذات و هو رضی الواجب ورؤیة الواجب۔

## ترجمہ و حجج الہدایہ -

لفظ حجج جمع حجت کی یہاں پر دونوں معنی چل سکتے ہیں معنی لغوی بھی اور معنی اصطلاحی بھی۔ لغوی معنی ہوتا ہے غلبہ اور چونکہ صحابہ کرام اور آل جو کفار پر غالب آئے تو دین ہی کی وجہ سے۔ اگر اصطلاحی معنی ہو اس طرح مقدمہ کہتے ہیں قول مؤلف من القضا با الی آخرہ جب اصطلاحی معنی مراد ہوگا تو تشبیہ ہوگی اور حرف تشبیہ یہاں محذوف ہوگا اور ایسی تشبیہ کو تشبیہ بلیغ کہا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید اسد اب معنی یہ ہوگا کہ صحابہ کرام اور آل عظام مطلوب تک پہنچے میں مش حجت کے ہیں اور خصم پر غلبہ ہے جیسا کہ حجت کے ذریعے اور دلائل کے ذریعے انسان اپنے مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اپنے خصم پر غالب ہوتا ہے اسی طرح صحابہ کے ساتھ انسان دین اور یقین کی طرف پہنچ جاتا ہے اور دین کے دشمنوں پر غالب ہو جاتا ہے۔

لفظ حدایت کی تشریح شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے اور یقین ایسے اعتقاد جازم اور راسخ کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو لہذا اس یقین کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے کہ یقین ایسے علم کو کہتے ہیں جو شک کے زائل ہونے سے حاصل ہو اور باری تعالیٰ کے علم میں چونکہ شک کا احتمال ہی نہیں چھ جائے کہ اس کا زوال کا یقین حاصل ہو۔ کما قال الفاضل الدین۔

**فقہ** اما بعد۔ اہل تنصیل بھی اقرار کرتے ہیں کہ سعادۃ النجو اور غرض جانی میں کردی ہے۔

**فقہ** فہذہ۔ ہذا اسم اشارہ کا اشارہ کیا ہے اس پر تحقیق سوال جواب شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے۔

### فقہ فی صناعتہ المیزان۔

صناعة کا لغوی معنی ہے کسب اور حرفت اور اصطلاحی معنی ہے المصلحة الحاصلة من مزاولۃ عمل القلب والجوارح۔ صناعة کا اطلاق علم پر بھی ہوتا ہے اور یہاں پر بھی اس سے مراد علم ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کو علم منطق اور علم میزان کیوں کہتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح میزان اور ترازو کے ذریعہ محسوسات کا وزن کیا جاتا ہے اسی طرح منطق کے ذریعے افکار صحیحہ اور افکار قاسدہ کا وزن کیا جاتا ہے۔

**سوال:** فی ظرفیت کیلئے آتی ہے اور یہ اپنے مدخل کو داخل کے لئے ظرف بناتی ہے لیکن یہاں پر ظرفیت صحیح نہیں اس لئے کہ طرف یا تو زمان ہوا کرتا ہے یا مکان ہوا کرتا ہے اور صناعة نہ یہ ظرف زمان ہے اور نہ یہ ظرف مکان ہے فی کو کیسے داخل کیا گیا؟

**جواب:** ٹھیک ہے ظرفیت کا حقیقی معنی تو یہاں درست لیکن ظرفیت کا یہاں پر مجازی معنی مراد ہے۔ عام خاص کیلئے ظرف ہوتا ہے کل جزہ کیلئے ظرف ہوتا ہے مجازاً۔ اور جن میں علاقہ شمول ہے کہ شمول عمومی یہ قائم مقام ہے شمول ظرفی کے اسی طرح شمول کلی قائم مقام ہے شمول ظرفی کے۔ کہ جس طرح ظرف مغروف پر مشتمل ہوتا ہے اسی طرح عام اور کل بھی خاص اور جزہ پر

مقتل ہوتا ہے۔

حذا کا مشار الیہ: چونکہ کتاب ہے اور کتاب کے ساتھ معنی ہیں۔ کتاب میں عقلی احتمالات سات ہیں۔ (۱) تنہا نقوش (۲) تنہا معانی (۳) تنہا الفاظ (۴) نقوش اور معانی (۵) نقوش اور الفاظ (۶) معانی اور الفاظ (۷) ان تینوں کا مجموعہ یعنی نقوش اور الفاظ اور معانی کا مجموعہ۔

ان سات احتمالات میں سے وہ احتمال جن میں نقوش خواہ تنہا ہوں یا غیر کے ساتھ ہو وہ ساقط ہیں اسلئے کہ کتاب سے مقصود تدوین ہے اور نقوش یہ مقصود باتدوین نہیں ہوتے بلکہ مقصود وہ معانی اور الفاظ ہوتے ہیں لہذا باقی احتمالات صحیحہ کتاب میں تین رہے۔ (۱) فقط الفاظ (۲) فقط معانی (۳) الفاظ اور معانی کا مجموعہ اور یہ منطق علم مدون ہے اور علم مدون کا اطلاق پانچ معانی پر ہوتا ہے۔

(۱) جميع المسائل (۲) المسائل المعتمدہ بها (۳) جميع التصديقات بالمسائل (۴) التصديقات المعتمدہ بها على المسائل (۵) الملكة الحاصلة بسبب التصديقات بالمسائل۔

اور رسالہ میں تین احتمال ہیں۔ (۱) الالفاظ الدالة (۲) المعانی المطلوبہ (۳) الالفاظ مع المعانی اور اگر فقط رسالہ عبارت ہو معانی سے تو انہیں پانچ احتمال ہوں گے کیونکہ رسالہ بھی علم کا جزئی ہے اور قاعدہ ہے کہ جزء کے اندر بھی وہی احتمال ہوتا ہے جو کل کے اندر ہوتا ہے لہذا علم کی طرح رسالہ میں پانچ احتمال ہوئے تو پانچ کو پانچ سے ضرب دینے سے پچیس احتمالات بنتے ہیں جن میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں اور ظرفیت کا ہونا بعض میں صحیح ہے اور بعض میں صحیح نہیں ہے۔

**ترجمہ و سمیتھا بسلام العلوم۔**

اس کتاب کا نام سلم العلوم ہے سلم کا معنی ہوتا ہے سیڑھی جس طرح بیوت کی سطوح پر چڑھنے کیلئے سیڑھی ذریعہ ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی علوم کی ترقی اور بلندی پر چڑھنے کیلئے ذریعہ اور سبب ہے۔

**ترجمہ اللهم اجعلہ بین المتون كالشمس بین النجوم۔**

مصنفؒ یہ جملہ دعائے لائے ہیں۔ مصنفؒ نے خطبہ کے بعد مقدمہ سے پہلے یہ عبارت جو نکالی ہے انہیں تین باتوں کا بیان ہے۔ (۱) تعین فن۔ کہ یہ کتاب سلم العلوم منطق میں ہے۔ (۲) اس کتاب کا نام سلم العلوم ہے (۳) دعائے قبولیت ہے اے اللہ اسکو قبولیت سے نوازے۔

**ترجمہ مقدمہ۔** یہ لفظ سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا تھا کہ مصنف منطق ہے اور منطقیوں کا مقصود کاسب اور مکتب سے بحث کرنا ہوتا عام ازیں کہ کاسب قریب ہوا کاسب بعید۔ لہذا مصنفؒ کا خطبہ کے بعد تعریف اور موضوع اور غرض و غایت میں مشغول ہونا یہ احتمال بمالائینی ہے جو کہ نامناسب ہے۔ مصنفؒ نے جواب دیا کہ لفظ مقدمہ سے یہ امور ملاحظہ مقدمہ ہیں اور مقدمہ وہ ہوتا ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔ لہذا جب یہ امور ملاحظہ موقوف علیہ ہوئے مقصود کیلئے تو قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ سے بحث کرنا یہ نہ تو خروج عن الجمہ ہوتا ہے اور نہ ہی احتمال بمالائینی ہوتا ہے۔

## ﴿مقدمہ کیلئے تحقیقات عشرہ﴾

اس میں تحقیقات عشرہ بیان کی جائیں گی۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق لغوی (۳) تحقیق مآخذی (۴) تحقیق اشمالی (۵) تحقیق میسوی (۶) تحقیق معنوی (۷) تحقیق برائے وجہ تقسیم (۸) تحقیق برائے بیان کیفیت (۹) تحقیق برائے بیان اسکی (۱۰) قاعدہ کلیہ (۱) تحقیق قائم: ہے لفظ مقدمہ میں جو نام ہے انہیں دو احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال:** یہ نا، نقل کیلئے ہو یعنی مقدمہ کو وصفیت سے نقل کر کے اسم کی طرف پھیر دیا گیا ہے یعنی پہلے لفظ مقدمہ عام تھا ہر آگے آنوالی چیز کو کہا جاتا تھا اب یہ مخصوص ہے اور امور ملاحظہ کے مجموعہ کا نام رکھ دیا گیا ہے۔ جس طرح کہ کافہ حد ایہ الخ میں پہلے یہ عام تھی اب یہ خاص کتاب کا نام دوسرا احتمال: یہاں تا یہ کی ہے جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ اس کا موقوف مؤنث ہے (۲) تحقیق ترکیبی: انہیں چار احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال:** یہ خبر ہو مبتداء محذوف کی تقدیر عبارت یہ ہوگی ہذا مقدمہ۔

**دوسرا احتمال :** یا مبتداء محذوف اکثر ہو مقدمہ ہدم اور یہ دونوں احتمال صحیح ہیں اور معتبر بھی ہیں۔ اسلئے کہ قاعدہ ہے جو چیز درجہ علم میں ہو وہ مبتداء ہوتی ہے اور جو چیز درجہ چھل میں ہو وہ خبر ہوتی ہے مثلاً زید کے بارے علم ہو اور جانے کے بارے علم نہ ہو تو زید کو مبتداء بنایا جائے گا اور یوں کہا جائے گا زید ذالہب اور اگر ذالہب کا علم ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ صفت کے ساتھ کون موصوف ہے تو پھر ذالہب کو مبتداء بنا کر زید کو خبر بنایا جائے گا اور یوں کہا جائے گا الذالہب زید بہر حال دونوں احتمال صحیح ہیں مگر بعض نے احتمال ثانی کو غیر صحیح قرار دیا کہ مقدمہ ہدم۔ اس لئے کہ انہیں کمرہ کا مبتداء ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ صاحب تفسیر شاہ جہانیہ شرح تہذیب کی بین السطور بھی تصریح کی ہیں۔ لیکن مختصر العانی کے بین السطور اسے جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ جب کمرہ میں تخصیص آ جائے تو مبتداء بن سکتا ہے۔ اور اس میں تثنیٰ تعظیم کی ہے لیکن یاد رکھیں یہ تقدیر عبارت اس وقت ہوگی جب مقدمہ کیلئے تائید کی ہو اور اگر اس کیلئے تائید کی نہ ہوگی تو پھر تقدیری عبارت یہ ہوگی۔ ہذا مقدمہ اور مقدمہ ہذا۔

**تیسرا احتمال :** یہ ہے کہ یہ منصوب ہو مفعول پہ ہو نیکی بنا پر جس کے لئے فعل محذوف ہوگا۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی حد مقدمہ۔

**چوتھا احتمال :** یہ ہے کہ یہ مضاف الیہ ہو نیکی بنا پر مجرور ہو جس کیلئے مبتداء بھی محذوف اور مضاف بھی محذوف ماننا پڑے گا تقدیر عبارت یہ ہوگی ہدم مباحث مقدمہ۔

**پانچواں احتمال :** یہ ہے یہ مرفوع ہو بنا پر حذفیت مضاف کے تو تقدیر عبارت یہ ہوگی ہدم مباحث مقدمہ انہیں مضاف قطع مباحث کو حذف کر کے مضاف الیہ مقدمہ کو اسکے قائم مقام کر دیا۔

**چھٹا احتمال :** مقدمہ کو بصورت مخفف پڑھا جائے جیسے باب اور فصل کو پڑھا جاتا ہے۔ لیکن یاد رکھیں یہ وقف ہوگا جزم نہیں ہوگی۔

**نتیجہ :** وقف اور جزم میں فرق ہے کہ وقف عدم الحركت بلا عامل کا نام ہے اور جزم عدم الحركت بالعامل کا نام ہے۔

(۳) تحقیق مآخذی: کہ لفظ مقدمہ مأخوذ ہے مقدمۃ الجیش سے اور مقدمۃ الجیش لشکر کے ایسے دستے کو کہا جاتا ہے جو بڑے لشکر کے آنے سے پہلے انتظامات کرے تاکہ آنیوالے لشکر کیلئے سہولت اور آسانی ہو جائے۔ اور مقدمہ کے اندر بھی تین چیزوں کو ذکر کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے آنیوالے مقصودی مضامین سہل ہو جاتے ہیں اور یہ امور غلاش باعث بصیرت اور معاون کے بن جاتے ہیں۔

(۴) تحقیق اشتمالی: یہ مقدمہ امور غلاش پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و غایت۔ جسکے بیان کا طریقہ یہ ہوگا کہ تعریف اور غرض و غایت کو احتیاج الی المنطق کے عنوان سے ذکر کیا جائے گا اور موضوع کو علیحدہ مستقل ذکر کیا جائے گا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ بدیہی اور نظری اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ نظر و فکر کی ساتھ پھر چونکہ اس نظر و فکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے اس خطاء سے بچنے کے لئے کسی ایسے قانون کی ضرورت ہوتی ہے جو ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچائے۔ اور اسی قانون کا نام منطق ہے۔ یہ احتیاج الی المنطق کا عنوان ہے اسی عنوان میں غرض و غایت بھی آگئی ہے کہ صیانة الذهن عن الخطاء فی الفکر اور تعریف بھی آگئی۔

ہی الہ قانونیہ تعصم مراعاتھا الذهن عن الخطاء فی الفکر اور موضوع کو مستقل علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے۔

(۵) تحقیق صیغوی: کہ لفظ مقدمہ میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اسم مفعول کا صیغہ ہو فتح الدال مقدمہ تو معنی ہوگا آگے کیا ہو۔ دوسرا احتمال بلکہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہو بکسر الدال مقدمہ بمعنی آگے کرنے والا پہلا احتمال معنی کے اعتبار سے اگرچہ صحیح ہے لیکن اللغة لا یساعدہ چنانچہ علامہ زمخشری نے اس قول کے باطل ہونے کی تصریح کی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بطلان کی کیا وجہ ہے اسکی وجہ یہ ہے لغت عرب میں مقدمہ فتح الدال مستعمل نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ بکسر الدال مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ ہو۔ اس پر سوال ہوگا کہ مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ بنایا جائے تو

معنی غلط بنتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ آگے کرنے والا حالانکہ یہ مقدمہ کتاب سے آگے ہوتا ہے کسی کو آگے کرنے والا نہیں ہوتا۔

**جواب:** یہاں پر مقدمہ باب تفعیل کا اسم فاعل باب تفعیل کے اسم فاعل مقدمہ کے معنی میں ہے جس کا معنی ہے آگے ہونے والا پھر سوال ہوگا کہ مقدمہ یہ یا تفعیل ہے اور مقدمہ باب تفعیل ہے یہ ایک دوسرے کے معنی میں کیسے استعمال ہوئے۔

**جواب اول:** یہ ہے کہ یہ باب دوسرے باب کیلئے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن مجید میں ونبتل الہ تہتیل باب تفعیل تہتل کیلئے مفعول مطلق باب تفعیل کا مصدر لایا گیا ہے تہتیل۔

**جواب ثانی:** کہ لفظ مقدمہ کو اگر اپنے معنی پر رکھا جائے تب بھی معنی درست ہے اس لئے کہ یہ مقدمہ بھی اپنے عالم بھا کو اپنے جاہل عنہا پر آگے کرنے والا ہوتا ہے۔

**تاکید:** تحقیق ماخوذی میں یہ کہا گیا ہے کہ مقدمہ مشتق ہے۔ قدم بمعنی تقدم سے اور ماخوذ

مقدمۃ الجیش سے

**سوال:** مقدمۃ الجیش سے کیوں ماخوذ بنایا گیا ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

**جواب:** فاضل بین نے ملائین میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے اس پر عمل کرنے کے لئے وہ ضابطہ

**ضابطہ:** کہ مشتق منہ جس معنی میں استعمال ہو مشتق بھی اسی معنی میں استعمال ہوا کرتا ہے۔

تب تو اختلافی درست ہوگا ورنہ نہیں تو یہاں پر مقدمہ قدم سے اور قدم یہ قدم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یا نہیں تو مصنف نے من مقدمۃ الجیش سے اشارہ کیا کہ باب تفعیل مقدمہ باب تفعیل مقدمہ کے معنی میں استعمال ہو چکا ہے اس لئے کہ مقدمۃ الجیش لفظ کے اسی حصے کہتے ہیں جو آگے ہونے والا ہو۔

(۶) تحقیق معنوی: لفظ مقدمہ مشترک ہے دو معنوں کے درمیان یا یوں کہو کہ مقدمہ کی دو

تفسیریں ہیں (۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب۔

مقدمۃ العلم کی تعریف: ما ینوقف علیہ الشروع فی العلم: جس کا مصداق تین

چیزیں ہیں (۱) تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع۔ انہی تین چیزوں پر ہر شروع فی العلم موقوف ہے اس لئے کہ اگر تعریف معلوم نہ ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی اور موضوع معلوم نہ ہو تو ہمایز بین العلوم حاصل نہ ہوگا اور اگر غرض معلوم نہ ہو تو طلب عبث کی خرابی لازم آئے گی اس لئے شروع فی العلم ان امور ثلاثہ پر موقوف ہے جن کا جاننا ضروری ہے۔

**مسئلہ:** ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شروع فی العلم موقوف ہو ان امور ثلاثہ پر اس لئے کہ موقوف کا وجود موقوف ہوتا ہے موقوف علیہ کو وجود پر حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں اسلئے کہ علم بغیر ان امور ثلاثہ کے شروع کیا جاسکتا ہے ہاں البتہ علم کا شروع کرنا تصور بوجہ فنا پر موقوف ہے کہ اتنا معلوم ہوا کہ یہ منطوق ہے یہ فلاں علم ہے۔

**جواب:** یہاں پر مقدمہ العلم کی تعریف کے شروع میں تاویل کرتے ہیں کہ اس میں ایک قید محذوف ہے جو محتر ہے کہ ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ موقوف ہے ان امور ثلاثہ پر لہذا یہ تعریف اب درست ہو جائے گی۔

**مسئلہ:** بصیرت کاملہ کا مرتبہ غیر معلوم ہے لہذا لازم آئے گا مقدمہ العلم کی تعریف کرنا مجہول مطلق کے ساتھ ہوگی جو کہ باطل ہے۔

**جواب اول:** بصیرت کاملہ کا مرتبہ معلوم ہے اس لئے کہ بصیرت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعے علم شروع کے مسائل کو علم غیر مشروع کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے جدا کیا جاسکے اور یہ بصیرت موضوع سے حاصل ہو جاتی ہے اور کاملہ یہ عبارت ہے علم باالفائدہ سے اور علم اور علم بالفائدہ اور یہ کاملہ تعریف اور غرض و غایت سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا جب بصیرت کاملہ کا مرتبہ معلوم ہوا تو مقدمہ العلم کی تعریف مجہول مطلق سے لازم نہیں آئے گی۔

**جواب ثانی:** کہ ہم موقوف میں تاویل کرتے ہیں کیونکہ موقوف کے دو معنی آتے ہیں ایک ہے لولاہ لامتنع یعنی لولا الموقوف علیہ لامتنع الموقوف یعنی اگر موقوف علیہ موجود ہو تو



موقوف بھی موجود ہوگا اور اگر موقوف علیہ موجود نہ ہو تو موقوف بھی موجود نہ ہوگا۔ دوسرا معنی: مصحح لدخول الفاء یعنی اگر موقوف علیہ پایا جائے تو موقوف بھی پایا جائے۔ لیکن اگر موقوف پایا جائے تو موقوف علیہ کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں۔ جس طرح شرط و جزاء میں ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جانے سے جزاء بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جزاء کے پائے جانے سے شرط کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جزاء کیلئے کوئی اور شرط ہو اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ سوال آپ کا اس وقت وارد ہوگا جب یہاں پر موقوف کا پہلا معنی مراد ہو اور جب دوسرا معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں کوئی سوال مراد نہیں ہوگا اور یہاں پر پہلی دوسرا معنی مراد ہے۔

**مقدمہ الكتاب کی تعریف:** (۱) یہ تعریف کی جاتی ہے ہی طائفة من الکلام قدمت امام المقصود ولا رہبنا طہا بہ و نفعنا فیہ کہ کلام کا وہ حصہ جو مقصود سے پہلے ہو اور اس کا مقصود کے ساتھ ربط ہو اور وہ مقصود میں نفع بھی دے (۲) ما یدکر من الکلام قبل المقاصد لا ربطا تھا بہ و نفعنا فیہ (۳) ما یدکر من الکلام قبل المقصود

**مقدمہ الكتاب کا مصداق:** احتمالات عقلیہ مقدمہ الکتاب میں سات ہیں۔ کیونکہ یہ مقدمہ جزء ہے اس کتاب کی جس طرح اس کے کل میں سات احتمالات ہیں اسی طرح یہاں بھی اس کے جزء میں بھی سات احتمالات ہوں گے جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے اور ماقبل میں ہم نے یہ بھی بتا دیا کہ وہ احتمالات غیر صحیح ہیں جس نقوش کا احتمال ہے خواہ وہ مفرداً ہو یا وہ دوسرے میں منضم ہوں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ کتاب نام ہے ما یقصد بالتدوین کا اور تدوین سے مقصود افادہ اور استفادہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ افادہ اور استفادہ کا مدار الفاظ کے معانی پر ہوتا ہے نقوش کو افادہ اور استفادہ میں قطعاً کوئی دخل نہیں۔ لہذا احتمال صحیح صرف تین ہیں (۱) مقدمہ الکتاب یہ عبارت ہو فقط الفاظ سے (۲) فقط معانی سے۔ (۳) الفاظ اور معانی کے مجموعے سے لیکن بعض حضرات نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مقدمہ الکتاب فقط الفاظ کا نام ہے لہذا معانی اور الفاظ کے مجموعہ کو مقدمہ الکتاب کا مصداق بنانا غلط ہے جس پر انکی دلیل اول یہ ہے

**دلیل اول:** مقدمہ الکتاب کی تعریف میں لفظ ذکر آیا ہے جو کہ اور ذکر یہ صفت الفاظ کی بن

سکا ہے نہ کہ معانی کی۔ لفظ ذکر سے پتہ چل گیا کہ مقدمہ الكتاب فقط الفاظ کا نام ہے۔

**دلیل ثانی:** مقدمہ الكتاب کی تعریف میں کلام کا لفظ مذکور ہے یہ بھی مشعر ہے اس بات کی طرف کہ مقدمہ الكتاب فقط الفاظ کا نام ہے اس لئے کہ کلام کا اطلاق الفاظ پر ہی ہوا کرتا ہے نہ کہ معانی پر۔ دلیل ثالث مقدمہ الكتاب کا تقابل ہے مقدمہ العلم سے تو اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ سے جس طرح کہ مقدمہ العلم عبارت ہے معانی سے۔

**حجرات:** صاحب تحریر کندی نے یہ دعویٰ مع الدلائل کو رد کر دیا ہے کہ یہ بناء الفاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہے۔

**دلیل ثالث کا جواب اور رد یہ ہے کہ جس طرح ذکر الفاظ کی مفت ہے اسی طرح معانی کی بھی مفت ہے فرق صرف اتنا ہے کہ الفاظ اولاً بالذات موصوف ہوتے ہیں اور معانی ثانیاً بالعرض موصوف ہوتے ہیں۔**

**دلیل ثانی کا جواب** کلام کا اطلاق جس طرح الفاظ پر ہوتا ہے اسی طرح معانی پر بھی ہوتا ہے چنانچہ علم کلام میں یہ موجود ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی۔ اور کلام نفسی کلام معنوی کو کہتے ہیں

**دلیل ثانی کا جواب مقدمہ الكتاب اور مقدمہ العلم میں جو تقابل ہے اس میں تقیم ہے کہ خواہ تقابل بحسب الذات ہو یا تقابل بحسب الاعتبار ہو۔ جس کا بیان تحقیق برائے نسبت میں آ جائیگا۔**

(۷) **تحقیق برائے نسبت:** (۱) اگر مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ سے اور مقدمہ العلم عبارت ہو معانی سے تو ان میں تغایر بحسب الذات ہوگا اور (۲) مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے اور مقدمہ العلم عبارت ہو معانی سے تو بھی ان کے درمیان تغایر بحسب الذات ہوگا اسلئے کہ مقدمہ الكتاب کل ہوگا اور مقدمہ العلم جز ماور کل اور جزء کے درمیان تغایر بحسب الذات ہوا کرتا ہے۔ (۳) اگر مقدمہ الكتاب عبارت ہو معانی سے یعنی نفس امور ثلاثہ سے اور مقدمہ العلم عبارت ہو علم بھذہ الامور الثلاثہ سے تو پھر اتحاد ذاتی

اور تغایر بحسب الاعتبار ہوگا اسلئے کہ مقدمۃ الکتاب معلوم کے درجہ میں اور مقدمۃ العلم علم کے درجہ میں ہوگا اور معلوم اور علم کے درمیان اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغایر اعتباری ہوتا ہے اور چار نسبتوں میں سے یہاں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ مقدمۃ العلم اخص مطلق اور مقدمۃ الکتاب اعم مطلق ہے اس لئے کہ مقدمۃ الکتاب میں تقیم ہے لہذا جہاں مقدمۃ العلم ہوگا وہاں مقدمۃ الکتاب ہوگا لیکن اس کا عکس نہیں۔ مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں فرق باعتبار مفہوم کے گزر چکا ہے۔

اور فسرق باعتبار مصداق کہ یہ ہے کہ اگر مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ خاصہ سے تو مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان نسبت تباہی کی ہوگی۔ کیونکہ مقدمۃ الکتاب دال ہے اور مقدمۃ العلم مدلول ہے تو یہ بات ظاہر ہے کہ دال اور مدلول کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔ اگر مقدمۃ الکتاب عبارت ہو الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے تو اسکے درمیان جزاء اور کل کا فرق ہو گا۔ تو یہاں بھی تباہی ہوگا اور اگر مقدمۃ الکتاب یہ عبارت ہو صرف معانی سے تو اسکے درمیان فرق اعتباری ہوگا اور اتحاد ذاتی ہوگا لیکن یاد رکھیں یہ اس وقت جب علم عبارت ہو صورت سے اور اگر علم عبارت ہو حالت اور اکیہ سے پھر ان دونوں کے درمیان تغایر ذاتی ہوگا اسلئے کہ مقدمۃ الکتاب یہ عبارت ہوگی معانی یعنی صور معانی سے خواہ وہ مرتبہ قیام میں ہوں یا وہ مرتبہ من حیث ہی میں ہوں اور مقدمۃ العلم یہ عبارت ہو اس حالت اور اکیہ سے جو ان معانی کے حصول ہونے کے بعد پیدا ہوئی ہے مرتبہ قیام میں اور صورت اور حالت اور اکیہ کے درمیان تغایر ذاتی ہوتا ہے یہی بات محقق ہے اس لئے کہ علم حقیقتاً حالت اور اکیہ ہے لیکن شارح نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب عبارت ہو امور مثلاًش سے اور اسکے ساتھ ولالت اور الفاظ کی بحث اور اسی طرح اس علم کی شرافت کی بحث اس وقت مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب کے درمیان کلیت اور جزئیت کا فرق ہو جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ شارح نے مقدمۃ الکتاب کے اندر بحث الدلالت اور بحث الفاظ اور بحث شرافت علم کو کیونکہ داخل کیا ہے؟

اس کی وجہ یہ ہے شارح ایک سوال کو دفعہ کرنا چاہتے ہیں وہ سوال یہ ہوتا تھا کہ چلو کتاب سے پہلے مقدمہ کے اندر امور ثلاثہ سے بحث کرنا یہ موقوف علیہ کی بحث ہے اس لئے کہ یہ اہتغال ہما یعنی ہے ہما لا یعنی نہیں لیکن دلالت کی بحث الفاظ کی بحث اس طرح اس علم کی شرافت کی بحث اس سے مشغول ہونا تو یقیناً اہتغال ہما لا یعنی ہے شارح نے جواب دیا یہ تمام اشیاء مقدمہ الكتاب میں داخل ہیں لہذا جب یہ اشتغال بمقدمہ الكتاب ہے تو اسکو اہتغال ہما لا یعنی نہیں کہا جاسکتا۔

(۸) تحقیق ہوائی وجہ تقسیم: یعنی مقدمہ کی تقسیم کی کیا ضرورت پیش آئی؟ علامہ میر سید شریف صاحب فرماتے ہیں کہ مقدمہ الكتاب یہ علامہ تفتازانی کی بدعت اور اختراع ہے حقد میں کی کتب میں اس کا کہیں ذکر اور وجود نہیں باقی رہی یہ بات کہ علامہ تفتازانی نے مقدمہ الكتاب کی اختراع اور ایجاد کیوں کیا اسکی کیا ضرورت تھی؟ اسکی دودھ جیس پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی وجہ: تخلص المفاح کا مقدمہ امور ثلاثہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ کچھ دیگر امور مشتمل تھا لہذا جس کو مقدمہ العلم نہیں کہا جاسکتا تھا اور صاحب تخلص پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ یہ کونسا مقدمہ ہے تو علامہ تفتازانی جو شارح تخلص ہیں انہوں نے اس سوال کا جواب دینے کیلئے مقدمہ الكتاب وضع کیا اور مقدمہ کی تقسیم کر ڈالی۔ (۱) مقدمہ العلم (۲) مقدمہ الكتاب: کہ تخلص المفاح کا مقدمہ مقدمہ الكتاب ہے لہذا مقدمہ الكتاب امور ثلاثہ سے زائد امور پر مشتمل ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ علماء کا یہ قول تھا المقدمہ فی بیان حده وغرضه وموضوعه اور بعض جگہ یوں تھا المقدمہ فی الامور الثلاثہ۔ تو اس میں ظرفیت الشئی لنفسہ کی خرابی لازم آتی تھی اسلئے کہ مقدمہ سے مراد امور ثلاثہ ہیں اور امور ثلاثہ مقدمہ کا نام ہے تو گویا کہ تقدیر عبارت یوں بن گئی المقدمہ فی المقدمہ اسی طرح الامور فی الامور الثلاثہ تو ظرفیت الشئی لنفسہ سے بچنے کیلئے علامہ تفتازانی نے مقدمہ الكتاب کو وضع کر دیا تو جواب کا حاصل یہ

ہوگا مقدمہ سے مراد مقدمہ الكتاب ہے اور امور ۱۵۵ سے مراد مقدمہ العلم ہے اب تقدیر عبارت یہ ہوگی مقدمہ الكتاب فی مقدمہ العلم یعنی الالفاظ فی بیان المعانی تو لہذا ظرفیت الثانی لنفسہ کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

**سوال العلم التصور** - مصنف کا مقصود علم کی تعریف کرنا ہے۔

**سوال:** عنوان اور معنوں میں مطابقت نہیں عنوان ہے مقدمہ کا اور معنوں ہے علم کی تعریف اور تقسیم حالانکہ مقدمہ کے اندر امور ۱۵۵ کا بیان ہوا کرتا ہے نیز یہ اہتمال بمالاً یعنی اور خروج عن الجمع بھی ہے؟

**جواب:** جی ہاں مصنف کا مقصود مقدمہ کو بیان کرنا ہے لیکن مقدمہ کے دو جزو علم منطق کی تعریف اور غرض و غایت اور یہ دونوں موقوف ہیں احتیاج الی المنطق کے بیان کی طرف اسلئے کہ جب تک منطق کی حاجت اور ضرورت بیان نہ ہو تو منطق کی تعریف اور غرض و غایت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ مناطہ کی یہ عادت ہے اولاً احتیاج الی المنطق کو ثابت کرتے ہیں پھر اس کی تعریف غرض و غایت بیان کرتے ہی۔

## ﴿بیان الحاجة الى المنطق﴾

یعنی منطق کی ضرورت کا بیان موقوف پانچ مقدمات پر

**مقدمہ اولی:** انقسام العلم الی التصور و التصدیق: اسلئے کہ اگر علم تصور اور تصدیق نہ ہو تو بدبھی اور نظری بھی نہ ہوگا جب بدبھی اور نظری نہیں ہوگا منطق کی حاجت اور ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ منطق سے مقصود ترتیب صحیح کو ترتیب فاسد سے جدا کرنا ہے اور پہچان کرنی ہے اور یہ ترتیب علم نظری میں ہوا کرتی ہے اور جب علم نظری ہی نہیں ہوگا تو ترتیب واقع نہیں ہوگی اور جب ترتیب واقع نہیں ہوگی تو منطق کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔

**مقدمہ ثانیہ:** تقسیم التصور و التصدیق الی البدیہی و النظری اسلئے کہ اگر تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدبھی اور نظری نہ ہوں بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بدبھی ہوں تو

اسکے حصول میں ترتیب واقع نہیں ہوگی تو منطق کی ضرورت بھی پیش نہیں آئے گی۔ اور تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک نظری ہوتو شی کا حصول علم نظری سے نہیں ہو سکتا۔

**مقدمہ ثالثہ:** کہ بسیط کا سبب نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ اگر بسیط کا سبب ہو جائے تو ترتیب حاصل نہیں ہوگی جب ترتیب حاصل نہیں ہوگی تو منطق کی حاجت اور ضرورت نہ ہوگی۔

**مقدمہ رابعہ:** کہ ہر ترتیب صحیح نہیں ہوتی اور ہر نظر و فکر صحیح نہیں ہوتی اسلئے خطا واقع ہو سکتی ہے اس لئے کہ اگر ہر ترتیب صحیح ہو جائے تو منطق کی حاجت نہیں رہتی۔

**مقدمہ خامسہ:** محض عقل انسانی اس خطا فی الفکر سے بچنے کیلئے کافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر محض عقل انسانی اور طبع انسانی ترتیب صحیح کو ترتیب فاسد سے جدا کرنے کیلئے کافی ہوتی تو منطق کی ضرورت نہ ہوگی تو حاصل کلام یہ ہوا کہ منطق کی طرف احتیاجی اور منطق کی ضرورت ان مقدمات پر موقوف ہے۔ اور پہلا مقدمہ وہ موقوف ہے علم کی تعریف پر اسلئے کہ تقسیم ہمیشہ تعریف پر موقوف ہوا کرتی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا العلم التصور

**حاصل جواب:** کا یہ ہوگا کہ علم کی تعریف موقوف علیہ ہے بیان الحاجت الی المنطق کیلئے اور بیان الحاجت الی المنطق موقوف علیہ ہے تعریف منطق اور غرض وعایت کیلئے لہذا علم کی تعریف بھی یہ موقوف علیہ بن جائے گی مقدمہ کے بیان کیلئے باعتبار دو جزوں کے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ میں اشتغال یا اشتغال بال مقصود ہوا کرتا ہے لہذا علم کی تعریف میں اشتغال یا اشتغال بال مقصود ہوا

**دوسرا مسئلہ:** کہ العلم کے بعد لفظ التصور کیوں ذکر کیا۔ شارح قاضی نے جواب دیا کہ العلم کے بعد صاحب متن کے لفظ تصور لانے کے دو مقصد ہیں۔

**پہلا مقصد:** کہ علم اور تصور کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

**دوسرا مقصد:** کہ مصنفؒ کا لفظ تصور سے تعین مقسم کی طرف اشارہ کرنا ہے پہلا مقصد مصنفؒ کا ترادف بتانا ہے علم اور تصور کے درمیان جس کے سمجھنے کے لئے امور ثلاثہ کا سمجھنا

ضروری ہے۔ (۱) صحت ترادف (۲) دلیل ترادف (۳) فائدہ ترادف۔

**امراول صحت ترادف: سوال و جواب کے انداز میں سمجھئے۔**

**سوال:** ترادف کا قول کرنا اور ترادف کی طرف اشارہ کرنا باطل ہے اسلئے کہ علم مطلق ہے اور عام ہے جو حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اور تصور خاص جو فقط علم حصولی کو شامل ہے لہذا جب علم اور تصور عام اور خاص ہو گئے تو ان کے مفہوم اور مصداق میں وحدت کیسے ہو سکتی ہے؟

**جواب:** تصور کے تین معانی آتے ہیں۔

(۱) حصول صورة الشیء فی العقل فقط

تصور اس معنی اور تعریف کے اعتبار سے تصدیق کا قیاس ہے۔

(۲) حصول صورة الشیء فی العقل اور تصور اس معنی کے اعتبار سے اس علم حصولی کا مترادف ہے۔

(۳) حضور الثقی عند المدرك۔ بالبعثون دیگر الحاضر عند المدرك۔ تصور اس معنی کے

اعتبار سے مترادف ہے علم مطلق کا جس طرح علم مطلق حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسی

طرح تصور بمعنی الحاضر عند المدرك یہ بھی حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ

حاضر میں قیاس ہے کہ خواہ بواسطہ صورت کے ہو یا حاضر بلا واسطہ صورت کے ہوا اول صورت میں

حصولی ہوگا اور دوسری میں علم حضوری ہوگا۔

**امر ثانی یعنی دلیل علی الترادف کیا ہے؟ اس پر دو دلیل ہیں۔**

**پہلی دلیل:** کہ علم اور تصور دونوں معرف ہیں جن کی تعریف ایک ہے تو علم اور تصور دونوں

معرف کا ایک تعریف ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ ان کے درمیان ترادف ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ دو

معرف کی ایک تعریف نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ دونوں مترادف ہوں۔

**دوسری دلیل:** کہ التصور یہ صفت کا لفظ ہے علم کیلئے اور صفت کا لفظ کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ یہ ہمیشہ

موصوف کی تعریف بالمتفرده ہوتی ہے اور معرف بالمتفرده مرادف ہی کے ساتھ ہو سکتی ہے لہذا ثابت

ہوا کہ تصور مرادف ہے علم کا۔ علم اور تصور دونوں کا مفہوم بھی ایک ہے اور مصداق بھی ایک ہے۔

امور ثالث: یعنی ترادف کا فائدہ کیا ہے؟ ترادف کا ایک فائدہ یہ ہے کہ مناطقہ بسا اوقات واجب تعالیٰ کے علم پر تصور کا اخلاق کرتے ہیں تو یہ اشکال ہوتا تھا کہ باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے اور تصور نام ہے علم حصولی کا تو باری تعالیٰ کے علم پر تصور کا اطلاق کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو صاحب سلم نے علم اور تصور کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا کہ علم واجب پر جو تصور کا اطلاق ہوتا ہے وہ بالمتنی الثالث ہے اور تصور معنی ثالث کے اعتبار سے عام ہے حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے لہذا علم واجب پر تصور کا اطلاق باعتبار حضوری کے ہوگا نہ کہ باعتبار حصولی کے لہذا تصور کا اطلاق کرنا صحیح ہوا۔

دوسرا فائدہ: کہ مناطقہ حضرات تصور اور تصدیق کی تقسیم کیلئے دو عنوان قائم کرتے ہیں۔ (۱) العلم افا تصور او تصدیق (۲) التصور امان تصور او تصدیق۔ اس پر سوال ہوتا تھا عنوان ثانی پر کہ مقسم اپنے اقسام کی جنس قریب ہوا کرتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ شئی واحد کی جنس قریب واحد ہی ہوتی ہے اور تصور اور تصدیق کا مقسم علم بھی ہے جیسا کہ عنوان اول سے معلوم ہوتا ہے اور اس کا مقسم تصور بھی ہے جس طرح عنوان ثانی سے سمجھا جاتا ہے تو لازم آیا تصور اور تصدیق کیلئے متعدد جنس قریب کا ہونا حالانکہ یہ غلط ہے تو مصنفؒ نے علم اور تصور کے درمیان ترادف کا اشارہ کر کے جواب دیا علم اور تصور شئی واحد ہیں۔ ان کے درمیان کوئی تغایر نہیں۔ لہذا جب یہ شئی واحد ہیں تو تصور کا مقسم بنانا جہتہ تصدیق کا مقسم بنانا ہے اور تصدیق کا مقسم بنانا جہتہ تصور کا مقسم بنانا ہے جب تصور اور تصدیق کا مقسم ایک رہا تو جنس قریب بھی ایک ہی ہوئی۔

(۲) تیسرا فائدہ: کہ عنوان ثانی کے اندر مقسم تصور ہے اور اقسام کے اندر بھی تصور ہے اور یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیوہ لازم آتی ہے۔ جو کہ باطل ہے مصنفؒ نے اس ترادف کی طرف اشارہ کر دیا کہ تصور جو مقسم ہیں بالمتنی الثالث ہے جو علم کا مترادف ہے اور جو تصور قسم ہے وہ بالمتنی الاول ہے یعنی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے جو تصدیق کا قسم ہے لہذا مقسم اور ہو جاسم اور



**فائدہ:** بہر حال علم اور تصور کے درمیان ترادف کی دو صورتیں بنتی ہیں

**پہلی صورت:** جو معنی تصور کا کیا جائے وہ معنی علم کا کیا جائے یعنی تصور کا معنی ہے حصول صورتہ تو علم کا بھی یہی معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں علم سے مراد علم حصولی ہوگا ورنہ علم حصولی اور تصور کے درمیان ترادف ہے اور یہی معروف بین العلوم ہے۔

**دوسری صورت:** ترادف کی دوسری صورت جو معنی مطلق علم کا ہے وہی معنی تصور کا کیا جائے جو علم کا معنی ہے حضور الہی تصور کا بھی معنی کیا جائے۔ پھر اس پر سوال ہوگا کہ تصور کا مشہور معنی حصول صورت ہے تو اس سے عدول کی کیا وجہ ہے؟

**جواب:** کبھی کبھی حصول صورتہ بمعنی حضور الہی کے ہوتا ہے جیسا کہ میرزا اہد نے تصریح کی ہے کہ حصول اور حضور اور وجود میں ترادف ہے لہذا حصول سے مراد حضور ہے اب تصور کا معنی یہ ہوگا حضور الہی تو اس صورت میں مطلق علم اور تصور کے درمیان ترادف ہے اس پر سوال ہوگا کہ یہ قول تو مشہور بین المجہور کے خلاف ہے؟

**جواب:** بہر العلوم نے یہ دیا کہ صاحب سلم ماہرین کی کلام میں اس بات پر مطلع ہو چکے ہوں کہ مطلق علم اور تصور کے درمیان ترادف ہو۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوئے۔

**دوسرا مقصد:** مصنف کا کہ تصور اور تصدیق کیلئے تعین مقسم کو بیان کرنا ہے جس سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ جان لیں کہ علم کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث (۳) علم حصولی قدیم (۴) علم حصولی حادث۔  
**وجہ حصر:** کہ جب بھی کسی شئی کا علم حاصل کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو صورت کا واسطہ ہوگا یا صورت کا واسطہ نہیں ہوگا اگر صورت کا واسطہ نہ ہو تو یہ علم حضوری ہوگا اگر صورت کا واسطہ ہو تو یہ علم حصولی ہوگا بہر حال عالم اور مد رک دو حال سے خالی نہیں قدیم ہوگا یا حادث: اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم اگر حادث ہے تو علم بھی حادث تو علم کی چار قسمیں بن گئیں۔

(۱) علم حضوری قدیم: ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بلا واسطہ صورت کے

ہو اور عالم قدیم ہو جیسے باری تعالیٰ کا مطلق علم خواہ وہ اپنی ذات کے ساتھ متعلق ہو یا ممکنات کے ساتھ متعلق ہو۔ اور اسی طرح مقول عشرہ کا وہ علم جو ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۲) **علم حضوری حادث:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بلا واسطہ صورت کے ہو لیکن عالم اور مدرک حادث ہو جیسے انسان کا وہ علم جو اپنی ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۳) **علم حصولی قدیم:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا علم بواسطہ صورت کے ہو اور مدرک اور عالم قدیم ہو جیسے مقول عشرہ کا وہ علم جو اپنے ذات و صفات کے علاوہ دیگر ممکنات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۴) **علم حصولی حادث:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بواسطہ صورت کے ہو لیکن مدرک حادث ہو یہ علم حصولی حادث ہے جیسے انسان کا وہ علم جو ذات و صفات کے علاوہ دیگر ممکنات کے ساتھ متعلق ہو اس مقدمہ کے بعد اب سمجھیں کہ تصور اور تصدیق کا مقسم کیا ہے۔ جس میں تین مذہب ہیں

(۱) **متقدمین کا مذہب** کہ تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے جو حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اس لئے مقسم کے لئے نسبت ہوتی ہے اس فن کے قواعد کی طرف جیسے قواعد فن مذکور ہوتے ہیں اس فن میں اسی مقسم بھی مذکور ہوتا ہے فن میں مقصود ہونگی بناء پر اور یہ بات ظاہر ہے کہ قواعد فن عام ہوا کرتے ہیں لہذا مقسم بھی عام ہوگا اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ عام وہ مطلق علم ہے نیز خاص میں تقسیم یہ مستلزم ہے عام کی تقسیم کو مثلاً حیوان کی تقسیم ناطق اور غیر ناطق کی طرف کرنا مستلزم ہے جسم میں تقسیم کرنے کی طرف کہ جسم کی بھی دو قسمیں ہیں کہ جسم ناطق اور جسم غیر ناطق لہذا علم حصولی مطلق میں یا علم حصولی حادث کی تقسیم یہ بھی مستلزم ہوگی مطلق علم کی تقسیم کو۔

**دوسرا مذہب متاخرین** کا یہ ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے انہوں نے بھی اپنے دعویٰ پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

**دلیل اول:** جس سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ سمجھ لیں۔

مقدمہ جس کا حاصل یہ ہے کہ مقسم کا اپنے اقسام کے ساتھ ایسا گہرا اور شدید تعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں۔ جس کو یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ وجود المقسم بدون الاقسام اور وجود الاقسام بدون المقسم باطل ہے۔ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے تعمیم المقسم عن الاقسام اور تعمیم الاقسام عن المقسم باطل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

**تقسیم اولی :** کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور۔ (۲) تصدیق

**تقسیم ثانی :** ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی (۲) نظری۔ علم کی تقسیم اولی کا تقاضا یہ ہے کہ تصور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث کو بنایا جائے۔ تصور مختص ہے علم حصولی حادث کے ساتھ اور چونکہ بدیہی تصور تصدیق میں بھی مستتر ہے عند الرازی بطوراً اور عند الحکماء شرطاً تو تصدیق کے لیے یا تو مخطور ہو یا شرط ہو۔ اور قاعدہ مسلم ہے کہ مخطور بغیر شرط کے اور شرط بغیر شرط کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا جب تصدیق بھی علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوئی۔ لہذا تصور اور تصدیق دونوں علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوئے۔ تو مقسم جب بھی علم حصولی حادث ہی ہونا چاہیے تاکہ مقسم کا بغیر اقسام کے اور اقسام کا بغیر مقسم کے پایا جانا لازم نہ آئے۔ تو ثابت ہوا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

**دلیل ثانی :** جن سے پہلے بطور تمہید کے تین مقدمات جان لیں۔ پہلا مقدمہ وہی ہے کہ وجود المقسم بدون الاقسام اور وجود الاقسام بدون المقسم باطل ہیں۔ مقدمہ ثانیہ کائنات میں جو چیز پائی جاتی ہے ان کے درمیان تقابل ہوتا ہے اور تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تقابل تضاد (۲) تقابل تضایف (۳) تقابل ایجاب و سلب (۴) تقابل عدم والملك۔ وجہ ہر یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان تقابل ہے وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ دونوں وجودی ہوں گی۔ یا دونوں عدمی ہوں گی یا ان میں سے ایک وجودی اور دوسری عدمی ہوگی۔ ان میں سے جو دوسری صورت اور احتمال ثانی ہے۔ یہ تو محض عقلی احتمال ہے۔

خارج میں موجود نہیں۔ اسی وجہ سے یہ ساقط اور باطل ہے اور پہلی صورت کہ دونوں چیزیں وجودی ہوں۔ تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں۔ ان میں سے ہر ایک سمجھنا دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں۔ اگر موقوف ہو تو قائل تضادین ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کو متضادین کہیں گے۔ جیسے ابودہ اور بنودہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا قائل موقوف ہے دوسرے پر۔ اور اگر موقوف نہ ہو تو قائل تضاد کا ہوگا اور ان دونوں چیزوں کو متضادین کہیں گے۔ جیسے سواد اور بیاض تیسری صورت یہ تھی۔ کہ ایک وجودی ہو ایک عدی ہو۔ تو اس کی بھی تفصیل ہے کہ یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ کہ عدی میں وجودی بننے کی صلاحیت کی شرط ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو نقابل ایجاب و سلب کا اور اگر ہے تو نقابل عدم والملكہ ہے اول کی مثال جیسے انسان اور لا انسان ثانی کی مثال جیسے اعمیٰ اور بصر کہ بصر ملکہ ہے اور اعمیٰ عدم ملکہ ہے۔ اس گئی میں وجودی ہونے کی صلاحیت کی شرط ہے اسی وجہ سے اعمیٰ کی تعریف کی جاتی ہے عدم البصر عما من شانہ ان یكون بصیرا۔ یعنی اعمیٰ اس کو کہتے ہیں کہ جس کا بصیر ہونا ممکن ہو مگر بصیر نہ ہو یہی وجہ ہے کہ دیوار کو اعمیٰ نہیں کہتے۔

**مقدمہ ثالث :** جن دو چیزوں کے درمیان نقابل تضاد کا ہو۔ ان کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا عمل واحد میں یکے بعد دیگرے وارد ہونا ممکن ہو۔ جس کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ امکان نوارد المتضادین فی محل واحد علی سبیل التعاقب شرط جس طرح کہ سواد اور بیاض ایک محل میں یکے بعد دیگرے وارد ہو سکے۔

**مقدمہ رابعہ :** کہ علم کے تقسیم ثانوی کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی اور نظری جن کی تعریف بعد میں مختلف عنوانات سے کی گئی ہیں ان میں سے زیادہ دو مشہور ہیں۔ (۱) نظری کی تعریف ما بحصل بالنظر۔ (۲) بدیہی کی تعریف ما بحصل بدون النظر اس تعریف کے مطابق دونوں کے درمیان نقابل تضاد ہوگا اس لیے کہ نظری بالانظر حاصل ہوتی ہے اور بدیہی بدون انظر حاصل ہوتی ہے دوسری تعریف نظری کی ما بتوقف حصولہ علی النظر بدیہی کی



کہ تقابل جہاں تعادل عدم والمعلکہ کا ہو۔ تو وہاں عدی کے لیے ضروری ہوا کرتا ہے کہ وجود کو قبول کرے۔ حالانکہ نظری اس محل میں وارد نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس طرح نظری محض ہے حصولی حادث کے ساتھ اسی طرح بدیہی بھی محض ہے حصولی حادث کے ساتھ۔

خلاصہ : یہ ہوا کہ بدیہی اور نظری دونوں تعریفوں کے اعتبار سے علم حصولی حادث کے ساتھ محض ہے۔ تو جو ان کا مقسم تصور اور تصدیق ہیں وہ بھی محض ہوگا علم حصولی حادث کے ساتھ ورنہ لازم آئے گا۔ نعمیم المقسم عن الاقسام اور نعمیم الاقسام عن المقسم یا وجود الاقسام بدون المقسم یا وجود المقسم بدون الاقسام جو کہ باطل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

تیسرا مذهب : تیسرا مذہب محققین کا یہ ہے۔ کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی مطلق ہے خواہ قدیم ہو یا حادث۔ فلسفہ اس سے پہلے مقدمہ تمہید سمجھ لیں کہ مقدمہ : محمول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری قدیم ہے۔ حضوری تو اس لیے کہ ذات و صفات اس کے سامنے حاضر ہیں صورت کا واسطہ نہیں اور قدیم اس لیے کہ محمول عشرہ یہ مدرک قدیم ہیں اور محمول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کے علاوہ کائنات کا علم یہ علم حصولی قدیم ہے حصولی اس لیے کہ کائنات کی صورتوں کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے اور قدیم اس لیے کہ یہ مدرک قدیم ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ محمول عشرہ کا علم کائنات کے بارے میں حضوری کیوں نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم حضوری میں ضروری ہوتا ہے۔ کہ عالم اور معلوم کے درمیان تین علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ہو۔ کوئی علاقہ ہو۔ عینیت کا۔ تعینیت کا۔ علیہ کا۔ یہاں پر تینوں علاقوں میں سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ علاقہ عینیت تو اس لیے نہیں کہ محمول عشرہ قدیم اور کائنات حادث ہے۔ اور علاقہ تعینیت اس لیے نہیں کہ نعت معوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور کائنات حادث ہونے کی وجہ سے محمول عشرہ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی ہاں البتہ کائنات کی صورتیں قائم ہیں۔ لیکن ہماری گفتگو صور کے بارے میں نہیں بلکہ ذی صور کے بارے میں ہے اور علاقہ علیت کے نہیں اس

لیے علت فاعلیہ علت جاعلیہ منحصر ہے واجب تعالیٰ میں۔ لہذا عقول عشرہ علت نہیں بن سکتی۔ باقی رہا یہ فلاسفہ کا قول کہ اللہ تعالیٰ نے عقول اول کو پیدا کیا اور عقل اول نے عقل ثانی نے فلک اول کو پیدا کیا اور عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک ثانی کو پیدا کیا۔ یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر کو پیدا کیا۔ اس کا مطلب قطعاً نہیں کہ یہ عقول علت فاعلیہ جاعلیہ ہیں بلکہ ان سب کے لیے علت فاعلیہ جاعلیہ باری تعالیٰ ہی ہیں۔ البتہ یہ واسطہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اب دلیل یہ ہے کہ تمام حکماء اس بات پر متفق ہیں کہ عقول عشرہ قضایا صادقہ اور قضایا سکاذہ کا ادراک کرتے ہیں لیکن فرق ہے کہ قضایا صادقہ کا ادراک بصورت تصور بھی کرتے ہیں اور بصورت تصدیق بھی کرتے ہیں۔ لیکن قضایا سکاذہ کا ادراک صرف بصورت تصور کرتے ہیں۔ نہ کہ بصورت تصدیق۔ تو معلوم یہ ہوا کہ عقول عشرہ کے علم حصولی قدیم میں تصور بھی ہے اور تصدیق بھی۔ اب اگر تصور اور تصدیق کا مقسم یہاں پر نہ پایا جائے۔ یعنی ان کا مقسم حصولی قدیم نہ ہو بلکہ مقسم حصولی حادث ہو۔ تو لازم آئے گا وجود اقسام بدون مقسم جو کہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہوا تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم حصولی ہے۔ یہ شامل ہے حصولی قدیم کو بھی اور حصولی حادث کو بھی۔

**متاخرین کی دلیل اول کا جواب:** تصور کی تحریف سے یہ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حادث ہے اس لیے کہ قدیم اور حادث کا مدار عالم اور مدرک پر ہے اگر وہ قدیم ہے تو قدیم اگر حادث ہے تو حادث۔

**دلیل ثانی کا جواب:** دلیل ثانی کا حاصل یہ تھا کہ مقسم اور اقسام کے درمیان علاقہ لزوم کا ہوتا ہے۔ کہ مقسم اقسام کو مستلزم ہوتا ہے اور اقسام لازم ہوتا ہے مقسم کو تو جب تصور و تصدیق کی دونوں قسمیں بدیہی نظری حصولی قدیم میں نہیں پائی جاسکتی تو ان کا مقسم تصور اور تصدیق بھی حصولی قدیم میں نہیں پایا جاسکتا۔ اس لیے کہ ضابطہ ہے۔ انتفاء اللازم مستلزم ہوتا ہے انتفاء لزوم کا۔ لہذا تصور اور تصدیق علم حصولی قدیم میں پایا نہیں جاسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس لزوم کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اس لیے بدیہی اور نظری کا مقسم مطلق تصور اور تصدیق نہیں ہے بلکہ

ان کا مقسم تصور حادث اور تصدیق حادث ہے۔ لہذا تصور حادث اور تصدیق حادث میں اور  
بدیہی نظری میں ملاقات لزوم کا ہے۔

**منتقد مبین کے دلائل کا جواب:** دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ ہم اتنی بات کو تسلیم کرتے  
ہیں مقسم میں عموم ہونا چاہیے اور ہم نے بھی مقسم کو عام رکھا ہے۔ مقسم اس کا علم حصولی مطلق ہے۔  
جو کہ عام ہے۔ قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہے اور عموم کا یہ معنی لینا کہ وہ تمام اقسام کو شامل ہو۔  
یہ قطعاً ضروری نہیں بالکل باطل ہے۔ کیونکہ جنس قریب مقسم میں ہونا یہ اولیٰ ہے۔ دلیل ثانی کا  
جواب یہ ہے کہ ہم یہ آپ کا ضابطہ تسلیم کرتے ہیں کہ تقسیم فی الخاص یہ مستلزم ہے تقسیم فی العام کو۔  
لیکن وہ عام جو بواسطہ خاص کے مقسم بن جائے وہ مقسم مجازی ہوتا ہے۔ اور ہماری کلام مقسم حقیقی  
میں ہے۔ نہ کہ مقسم مجازی میں۔

**تاکید:** مفت کی دو قسمیں۔ صفت موضحہ کا صفہ۔ صفت مخصصہ مقیدہ۔ وجہ تصور  
مفت دو حال سے خالی نہیں۔ موصوف کے مفہوم سے کسی زائد امر پر دال ہوگی یا نہیں۔ اگر دال نہ  
ہو تو یہ صفت موضحہ کا صفہ ہے۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا الہ حیوان الناطق کے ساتھ یا  
جسم کی تعریف کرنا الطویل العریض العمیق کے ساتھ اور اگر دال ہو تو اس مفت کو صفت  
مخصصہ مقیدہ کہتے ہیں جیسے الرجل لعالم۔ اس میں عالم رجل کے مفہوم سے ایک زائد امر پر  
دال ہے۔ کہ رجل کہتے ہیں ذکر من بنی آدم یتجاوز من حدا الصغر الی حد الکبر۔ اور  
یہاں پر ترادف مراد لینے کی صورت میں لفظ التصور یہ صفت موضحہ کا صفہ ہوگی العلم کے  
لیے۔ اور تعین مقسم مراد لینے کی صورت میں یہ صفت مخصصہ مقیدہ ہوگی۔

**نتیجہ:** ہوا الحاضر عند المدرك مصنف علم کی تعریف کرنا چاہتے ہیں ہو ضمیر کے  
مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مطلق علم (۲) کہ ہو ضمیر کا مرجع العلم التصور۔ پہلی صورت پر  
کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ معرف بھی عام ہے اور تعریف بھی عام ہے لیکن دوسرے  
احتمال میں اشکال وارد ہوتا ہے۔ کہ معرف خاص ہے کہ وہ صرف علم حصولی کو شامل ہے اور تعریف



عام ہے کہ وہ علم حضوری حصولی سب کو شامل ہے۔ حالانکہ تعریف کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ معارف اور معارف کے درمیان مساوات ہو۔

**جواب اول:** کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف حقیقی۔ اور نسبت

تساوی کا شرط ہونا یہ تعریف حقیقی کے لیے ہے نہ کہ تعریف لفظی کے لیے اور یہاں پر یہ تعریف تعریف لفظی ہے۔

**جواب ثانی:** علی السبیل التنزل اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تعریف حقیقی ہے تعریف لفظی

نہیں۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تعریف بالاعم کا عم ناجائز ہونا متاخرین کا مذہب ہے۔ جب کہ حقدین کے نزدیک جائز ہے اور ممکن ہے کہ صاحب سلم نے حقدین کے مذہب کو اختیار کیا ہو۔

**جواب ثالث:** علی السبیل التنزل اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں۔ متاخرین کے مذہب پر

تعریف ہے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں العلم التصور مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ مقید کے ضمن میں مطلق ہوا کرتا ہے۔ تو ہو ضمیر کا مرجع مطلق ہو گا بہر تقدیر یہ تعریف مطلق علم کی ہے۔

**سوال:** علم کی متحد تعریفیں کی گئیں ہیں لیکن مشہور پانچ ہیں۔ (۱) حصول صورة الشئ فی

العقل (۲) الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل (۳) قبول النفس لتلك الصورة (۴) الاضافة الحاصلة بین العالم والمعلوم (۵) الحاضر عند المدرك۔

مصنف نے باقی چار تعریفوں کو چھوڑ کر اس پانچویں تعریف کو کیوں اختیار کیا۔

**جواب:** یہ تعریف جامع تھی علم کے جمیع اقسام کو شامل تھی۔ پہلی وجہ جامعیت۔ دلیل

اول۔ کہ یہ تعریف مطلق علم کی چاروں اقسام کو شامل ہے۔ (۱) علم حضوری قدیم کو (۲) علم

حضوری حادث کو (۳) علم حصولی قدیم کو (۴) علم حصولی حادث کو۔ باقی رہی

بات وجہ شمولیت کیا ہے کہ یہ کیسے شامل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تعریف میں لفظ حضور کا

آیا ہے۔ جس میں تعین ہے کہ خواہ حضور بلا واسطہ ہو یا با واسطہ صورت کے ہو۔ اور اس میں دوسرا

لفظ آیا ہے مدرك۔ جس میں بھی تعین ہے خواہ مدرك قدیم ہو یا مدرك حادث۔ اور اب ہم یہ کہتے

ہیں کہ شئی کا حضور بلا واسطہ ہو اور مدرك قدیم ہو تو یہ علم حضوری قدیم ہے اور اگر شئی کا حضور

بلا واسطہ ہو اور مد رک حادث ہو تو یہ علم حضوری حادث ہے۔ اور اگر کشتی کا حضور بہ واسطہ صورت کے ہو اور مد رک اور عالم قدیم ہو تو یہ علم حصولی قدیم ہے۔ اور اگر کشتی کا حضور بلا واسطہ صورت کے ہو اور مد رک حادث ہو تو یہ علم حصولی حادث ہے۔ لہذا یہ تعریف جامع ہوئی اسی لیے مصنف نے اس کو ذکر کیا ہے۔

**دوسری وجہ جامعیت:** جس سے پہلے سمجھ لیں کہ تصور کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہ۔ جن کی تعریف اور وجہ صراحتاً قبل میں گزر چکی ہے باقی رہی یہ بات کہ وجہ شمول کیا ہے۔ یہ کیسے شامل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف لفظ حضور آیا ہے جس میں تعیم ہے کہ خواہ ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے۔ اگر ذاتیات سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ ذاتیات کو آلہ وسیلہ ذریعہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر ذاتیات کو آلہ وسیلہ بنایا جائے تو یہ تصور بالکنہ اور اگر ذریعہ وسیلہ آلہ بنایا جائے تو یہ تصور بکنہ ہے۔ ایسے عرضیات بھی دو حال سے خالی نہیں کہ عرضیات کو وسیلہ اور ذریعہ بنایا گیا ہے تو تصور بالوجہ اگر نہیں بنایا گیا تو تصور بوجہ ہے۔

**تیسری وجہ جامعیت:** یہ تعریف علم بالکلیات کو بھی شامل ہے اور علم بالجزئیات کو بھی شامل ہے۔

**سوال:** باقی چار تعریفوں سے عدول کی کیا وجہ ہے۔

**جواب:** پہلی تین تعریفوں سے عدول کی دو وجہ ہیں۔

پہلی وجہ عدول کی یہ ہے۔ پہلی تین تعریفوں میں سے کسی تعریف میں نفس کا لفظ اور کسی تعریف میں عقل کا لفظ ہے اور نفس اور عقل کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔ ان کا اطلاق صرف علم ممکنات کے ساتھ خاص ہے حالانکہ تعریف ایسی ہونی چاہیے جو علم واجب اور علم ممکن سب کو شامل ہو بخلاف اس تعریف کے جو صاحب سلم نے کی۔

الحاضر عند المدرك یہ دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ اس تعریف میں لفظ مدرك آیا ہے جو کہ

عام ہے خواہ مددک واجب ہو خواہ ممکن۔

دوسری عدول کی وجہ یہ ہے۔ پہلی تین تعریفوں میں لفظ صورت کا آیا ہے جو مختص ہے علوم حصولی کے ساتھ تو یہ تعریفیں علم حصولی کو تو شامل ہوئی لیکن علم حضوری کو شامل نہیں ہوئی۔ حالانکہ باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے علم حصولی نہیں۔ تو تعریف ایسی ہونی چاہیے تھی جو علم کی جمیع اقسام کو شامل ہو۔ تو صاحب سلم نے ایسی تعریف کی جو دونوں کو شامل ہے وہ اس طرح کہ اس میں لفظ حاضر آیا ہے۔ تو یہ حضور میں لفظ حضور عام ہے خواہ بلا واسطہ ہو جیسے علم حضوری ہوتا ہے یا بلا واسطہ صورت کے ہو۔ جیسے علم حصولی ہوتا ہے۔

**الحاصل :** پہلی تین تعریفوں سے عدول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تعریفیں ناقص تھیں۔ جامع نہیں تھیں۔ اور معصفت نے جو تعریف کی یہ جامع اور کامل ہے باقی رہی جو تھی تعریف الاصل۔  
الحاصلہ بین العالم والمعلوم اس سے عدول کی کیا وجہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تعریف میں اضافت کا لفظ آیا ہے۔ اور اضافت نام ہے نسبت کا اور نسبت ایک امر اعتباری ہوتا حالانکہ علم ایک حقیقی واقعی نفس الامری ہے۔ اس لیے کہ علم مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ مسئلہ ہے جو مبداء انکشاف ہوتا ہے وہ حقیقی واقعی نفس الامری ہوتا ہے۔ نہ کہ امر اعتباری۔

### والحق انه من اجلی البدیہیات

معصفت ایک مسئلہ اختلافی میں حاکم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ علم بدیہی ہے یا نظری۔ اگر نظری ہے تو ممکن التحدید ہے یا متعسر التحدید جس میں تین مذہب ہیں۔ پہلا مذہب امام رازیؒ کے نزدیک علم بدیہی ہے۔ دوسرا مذہب جمہور علماء کے نزدیک علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔ تیسرا مذہب امام غزالیؒ کا ہے کہ علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔

**امام رازیؒ کی دلیل :** علم مظهر للغیر ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو چیز مظهر للغیر ہو وہ خود اظہر ہونی چاہیے۔ لہذا علم صرف بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیہیات ہے۔ دوسری دلیل غیر علم کو علم کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے اگر علم کو نظری مانا جائے تو اس صورت میں اس کی

پہچان موقوف ہوگی غیر پر۔ تو گویا علم موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اہل ہذا الاالدور۔ جو کہ باطل ہے۔

**جمہور کی دلیل :** کہ دعویٰ یہ ہے کہ علم نظری ہو کہ ممکن التحدید ہے۔ دلیل علم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یہ کس مقولہ کے تحت داخل ہے بعض نے کہا کہ یہ مقولہ کیف کے تحت داخل ہے۔ بعض مقولہ افعال کے تحت داخل کیا۔ اور بعض نے مقولہ اضافت کے تحت۔ بہر صورت اس اختلاف سے اتنا معلوم ہوا کہ وہ کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہے۔ اور جس مقولہ کے تحت داخل ہوگا وہ اس کے لیے جنس ہوگا اور قاعدہ ہے کل مالہ جنس فله فصل جس کے لیے جنس ہو اس کے لیے فصل ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کل مالہ فصل وجنس فله حد حقیقی۔ کہ جس چیز کے لیے جنس اور فصل ہو اسی کے لیے حد حقیقی ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کل مالہ حد حقیقی ہو نظری۔ کہ جس کے لیے حد حقیقی ہو وہ نظری ہوا کرتا ہے۔ تو یہ ثابت ہوا کہ علم نظری ہو کہ ممکن التحدید ہے۔ بلکہ واضح اتحاد یہ ہے۔

**اصام فزالس کی دلیل :** اور دعویٰ یہ تھا کہ علم نظری ہو کہ منعسر التحدید ہے۔ دلیل۔ محسوسات میں سے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کی کنز اور حقیقت معلوم کرنا دشوار ہے۔ مثلاً روشنی اس کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے یہ روشنی بسیط ہے یا مختلف رنگوں سے مرکب ہے۔ ایسے ہی خوشبو کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ایک خاص قسم کی کیفیت کا نام ہے اور بعض کے نزدیک چھوٹے چھوٹے ذرات ہیں جو قوت شامہ تک پہنچتے ہیں لہذا جب محسوسات میں سے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے حقیقت معلوم کرنا دشوار اور مشکل ہے تو علم تو ایک امر معنوی ہے امر معنوی ہے۔ اور اس میں اختلاف ہے کہ علم معنویات میں سے کس کے تحت داخل ہے تو اس کی حقیقت بطریق اولیٰ دشوار ہوگا۔ تو ثابت ہوا علم نظری ہو کہ منعسر التحدید ہے معلوم کرنا۔

**دلیل ثانی :** تعریف حقیقی کا مدار اس بات پر ہے کہ ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز ہو جائے۔ اور یہ یقیناً دشوار کام ہے اس لیے کہ ذاتیات میں سے جنس کا عرض عام کے ساتھ اشتہاء ہوتا ہے

عموم کی وجہ سے اور فصل کا خاصہ کے ساتھ اشتباہ ہوتا ہے خصوص کی وجہ سے۔ تو جب ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز دشوار ہے تو شئی کی تحدید حقیقی بھی یقیناً دشوار ہوگی۔ لہذا علم نظری ہو کر منعسر التحدید ہے۔ امام غزالی پر سوال ہوگا۔

**سوال:** کہ علم کی حد حقیقی انتہائی مشکل ہے۔ تو پھر علم کے احکام کیوں بیان کرتے ہو۔ اسلئے کہ احکام کا بیان کرنا موقوف ہے۔

**جواب:** کسی چیز کی معرفت اس کی حد حقیقی پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ معرفت کے اور طریقے بھی ہیں مثلاً تقسیم سے بھی معرفت حاصل ہوتی ہے اور تمثیل سے بھی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

**سوال:** ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم کی تقسیم اور علم کی تمثیل سے علم کی معرفت حاصل ہو۔ اس لیے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ تقسیم اور تمثیل مفید تیز علم عمادہ ہے یا نہیں۔ کہ علم کو عمادہ سے جدا کرنے میں مفید ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو یہ حد حقیقی ہے پھر یہ کہنا کہ یہ منعسر التحدید ہے یہ غلط ہوگا اور اگر کہیں کہ نہیں ہے تو معرفت بھی حاصل نہیں ہوگی۔

**جواب:** یہاں پر دو اصطلاحیں ہیں (۱) منطقی اصطلاح (۲) اہل عربیہ کی اصطلاح۔ مناطہ کی اصطلاح میں حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے حاصل ہو اور اہل عربیہ کے نزدیک حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو جامع مانع ہو۔ اور ہم جو علم کی حد حقیقی کی نفی کرتے ہیں وہ اہل مناطہ کی اصطلاح کہ اعتبار سے کرتے ہیں۔ اور تقسیم اور تمثیل سے جو معرفت اور حد حاصل ہوتی ہے وہ اہل عربیہ کے اصطلاح میں۔ لہذا جس کی ہم نفی کرتے ہیں وہ تقسیم و تمثیل سے ثابت نہیں اور جس کا ثبوت ہے اس کا نفی نہیں کرتے۔ تو لہذا کوئی تضاد نہ ہوا۔

**جواب فلسفی:** ایک شئی کی حقیقت واقعیہ مقصود ہوتی ہے۔ جو شئی کی ذاتیات معلوم کرنے پر موقوف ہوتی ہے اور ایک شئی کا مفہوم ہوتا ہے۔ ہم جو علم کے حد حقیقی کی نفی کرتے ہیں وہ حقیقت واقعیہ مقصود کی ہے۔ اور تقسیم و تمثیل سے شئی کی حقیقت واقعیہ حاصل نہیں ہوتی۔ مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جس کی ہم نفی کرتے ہیں اس کا ثبوت تقسیم و تمثیل سے نہیں ہوتا۔ اور جس کا ثبوت

ہوتا ہے اس کی ہم نفی نہیں کرتے۔

**مصنف کا محاکمہ :** مصنف نے محاکمہ کرتے ہوئے فرمایا۔ والحق انہ من اجلی البدیعیات۔ کہ امام رازی کا قول صحیح ہے اور یہ علم بدیعی نہیں بلکہ اجلی البدیعیات میں سے ہے۔

**سوال :** جب علم اجلی البدیعیات میں سے ہے تو اس میں اختلاف کیوں ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ کہ علم میں اختلاف ہے کہ عین ہے یا صور مجردہ عن المادہ ہو کر قائم بذاتہا ہیں یا صور مجردہ عن المادہ ہو کر قائم بذات باری تعالیٰ ہیں۔ عند بعض صور مجردہ عن المادہ ہو کر موجود فی الدھر ہیں یا موجود فی الفضل الاول ہے۔

**جواب :** علم واقفنا اجلی البدیعیات ہے۔ باقی رہا اختلاف کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شدت و ضوع اور شدت ظہور کی وجہ سے خفاء پیدا ہو گیا۔ اس خفاء کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس کی مثال ایسے ہیں جیسے سورج جب نصف نہار پر ہو تو شدت ظہور اور وضوح کی وجہ سے قوت بامصرہ اس کے ادراک سے قاصر رہتی ہے۔ عینہ ایسے ہی عالم معقولات کے اندر علم بخولہ آفتاب کے ہے۔ اس میں شدت و وضوح اور فرط ظہور کی وجہ سے قوت عاقلہ اس کے صحیح ادراک سے قاصر ہے۔

**سوال :** یہ عجیب بات ہے کہ آپ شدت و وضوح اور فرط ظہور کے ہوتے ہوئے بھی خفاء کو تسلیم کر رہے ہیں حالانکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب کوئی صفت اپنے کمال کو پہنچتی ہے تو اس کی نقیض انتہائی ضعیف ہو جاتی ہے اور اس میں انتہائی انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب علم کے اندر کے ظہور اور وضوح اپنے کمال کو پہنچتا ہے تو اس کی نقیض خفاء کو بالکل ختم ہو جانا چاہیے۔ حالانکہ آپ خفاء کو بھی تسلیم کر رہے ہیں۔ هل هذا الا اجتماع التقيضين۔

**جواب :** ظہور ذاتی اور خفاء ذاتی میں تضادات اور منافات کا ہونا تو مسلم ہے کہ ایک چیز میں ذات کے اعتبار سے ظہور بھی ہو اور ذات کے اعتبار سے خفاء بھی ہو یہ نہیں ہو سکتا۔ یہ منافات ہے۔ لیکن کسی چیز میں ذات کے اعتبار سے ظہور ہو اور خفاء عارضی ہو تو اس میں قطعاً کوئی منافات

نہیں۔ اور فیہما نحن فیہ میں ظہور ذات کے اعتبار سے ہے کہ علم مظهر للغیر ہے لیکن خفاء شدت ظہور کی عارض ہونے کی وجہ سے ہے لہذا ظہور ذاتی اور خفاء عارضی میں کوئی تضاد نہ ہوا۔

**سوال:** ادھر مصنف اجمالی الہدییات بھی قرار دے رہے ہیں اور ادھر اس کی تعریف الحاضر عند المدرس سے بھی کر رہے ہیں۔ حالانکہ یہ مناطقہ کا ضابطہ ہے الہدیی لا یعرف لہذا علم کی تعریف کرنا یہ تو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ نظری ہے بدیہی نہیں۔ چہ جائیکہ اس کو احادیث الہدییات قرار دیا جائے۔

**جواب:** آپ نے جو ضابطہ بیان کیا یہاں الہدیی لا یعرف۔ اس سے کون سی تعریف مراد ہے حقیقی مراد ہے تو یہ بات مسلم ہے کہ واقعتاً بدیہی کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر تعریف لفظی مراد ہے تو ہم یہ ضابطہ قطعاً تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ بدیہی کی تعریف لفظی ہوا کرتی ہے۔

**جواب غائب:** نظری کو براہین اور دلائل سے ثابت تو کیا جاسکتا ہے۔ لیکن بدیہی پر کوئی براہان اور دلیل قائم نہیں جاسکتی۔ مگر ہاں تنبیہات قائم کی جاسکتی ہیں۔ اور لفظی تعریف بھی تنبیہات میں سے ایک تنبیہ ہوتی ہے۔

**سوال:** تعریف خواہ لفظی ہو یا حقیقی ہو اس سے مقصود تو معرف کی وضاحت ہوا کرتی ہے لیکن اس سے علم کی وضاحت بالکل نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ اس میں خفاء ہے اسی وجہ سے تو اختلاف ہے۔

**جواب:** تعریف لفظی کی مثال ایسی ہے جیسا کہ محسوسات میں سے آفتاب کی مثال جب پانی میں آتی ہے تو قوت باصرہ کے سامنے آفتاب کا نقشہ آ جاتا ہے۔ اسی طریقے سے علم کی تعریف لفظی سے اس کا نقشہ سا آ جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی۔

### تشریح کالنور والمسرور

**مقدمہ:** تشبیہ کہتے ہیں تشریک شئی بشئی فی وصف ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف خاص مشہور میں شریک کرنا ہے جیسے زہد کا لاسد۔ مگر تشبیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تشبیہ تنزیل (۲) تشبیہ تعلیل

**تشبیہ تنزیل کی تعریف:** تشبیہ تنزیل کہتے ہیں کسی ایک چیز کو کسی ایسی دوسری چیز

کے ساتھ تشبیہ بنا کہ دوسری چیز کے افراد پہلی چیز کے افراد میں داخل نہ ہوں۔

**تشبیہ تمثیل کی تعریف:** کہتے ہیں ایک چیز کو کسی ایسی دوسری چیز کے ساتھ شریک

کرنا کہ دوسری چیز کے افراد پہلی چیز کے افراد میں داخل ہوں اور یہاں پر یہ تشبیہ تنزیل بھی

بن سکتی ہے اور تشبیہ تمثیل بھی بن سکتی ہے اگر تشبیہ تنزیل ہو تو معنی یہ ہوگا کہ جس طرح

محسوسات میں سے نور اور وجدانیات میں سے سرور یہ دونوں بدیہی ہیں ایسے ہی علم بھی

بدیہی ہے یہ صورت زیادہ واضح اس لئے کہ انہیں عبارت میں مضاف کو مقدر نہیں ماننا پڑتا اور یہ

دعویٰ بلا دلیل ہے اور اگر مصنف کا مقصود اس عبارت سے تشبیہ تمثیل ہو تو معنی یہ ہوگا جس

طرح محسوسات میں سے نور کا علم اور وجدانیات میں سے سرور کا علم بدیہی ہیں ایسے علم

بھی بدیہی ہے اس صورت میں لفظ نور سے پہلے مضاف کو مقدر ماننا پڑے گا۔ عبارت یوں ہوگی

کعلم النور و السرور اس دوسری صورت میں مطلق علم کی بداحت پر استدلال ہوگا جس کا

حاصل یہ ہے کہ علم نور اور علم سرور جو کہ بدیہی ہیں اور خاص ہیں اور مطلق علم عام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ بداحت خاص مستلزم ہوا کرتا ہے بداحت عام کو لہذا مطلق علم بھی بدیہی ہوا پہلی

صورت تشبیہ تنزیل کے اندر بداحت کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ الا یہ کہ یوں کہا جائے بداحت

علم کا دعویٰ خود بدیہی ہے اسکی دلیل کی ضرورت ہی نہیں اور دوسری صورت یعنی تشبیہ تمثیل

میں دعویٰ مع الدلیل ہے لہذا ان میں سے ہر ایک میں من وجہ حسن ہے اور من وجہ قبیح ہے۔

**سوال:** آپ کا دلیل میں یہ کہنا کہ بداحت خاص مستلزم ہوا کرتا ہے بداحت عام کو یہ قاعدہ اور

ضابطہ تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ یہ ضابطہ مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ ایک شرط جانب اعم

میں ہے اور ایک شرط جانب اخص میں ہے۔ جانب اعم میں شرط یہ ہے کہ وہ عام خاص کی جزء

ذاتی ہو اور خاص کی جانب میں یہ شرط ہے کہ وہ خاص متصور بالکنہ ہو یعنی اسکا تصور تفصیلی ہو

اجمالی نہ ہو اور یہاں پر دو مخ وارد ہیں۔

**پہلی صنف:** یہ ہے کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مطلق علم خاص کا جزء ذاتی ہو بلکہ



مطلق عام خاص کیلئے عرض عام ہو۔

دوسری صنف: یہ ہے کہ خاص منصور بالکنہ نہ ہو بلکہ منصور بالوجہ ہو لہذا جب ذوق دار ہوئی تو بداہت خاص بداہت عام کو سترم نہ ہو لہذا جب تک یہ دونوں شرطیں ثابت نہ ہوں گی اس وقت تک یہ ضابطہ جاری نہیں ہوگا اور آپ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا؟

جواب: مصنفؒ نے اپنے منہبہ میں کہا ہے ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہدین المنعین لکن خوف المجادلین: کہ میرے پاس ایک طریق ذوقی ہے جس کے ذریعے میں دونوں معنوں کا دفع کر سکتا ہوں لیکن مجادلین کا خوف اسکو ذکر کرنے نہیں دیتا۔ صاحب سلم نے خوف کی نسبت مجادلین کی طرف کر کے اشارہ کیا مصنفین سے کوئی خوف نہیں اس لئے کہ میرا طریق ذوق تام ہے مگر مجادلین جن کی عادت ہی اعتراض کرنا ہے انکا خوف مانع من الذکر ہے بہر حال مصنفؒ نے تو اپنا طریق ذوقی کو بیان نہیں کیا قبر میں لے گئے بعد میں شارحین نے اپنے اپنے ذوق سے اس طریق ذوقی کی تشریح کی ہے چنانچہ

ملاں حسن کسی تقریر طریق ذوقی: انہوں نے اس کی تقریر یہ کی ہے الحق انہ من اجلی البدیہیات میں انہ، کی وہ ضمیر کا مرجع علم بالمعنی المصدری ہے بمعنی دانستن اور علم بالمعنی المصدری امور انتزاعیہ میں سے ایک امر انتزاعی ہے اس لئے کہ مصدر سب کے سب امور انتزاعیہ ہوتے ہیں جیسے قائم سے قیام اور قاعد سے قعود کا انتزاع ہوتا ہے جب مطلق علم امر انتزاعی ہے تو علم نور علم سرور اسکے دو حصے ہیں۔ تو یہ بھی امر انتزاعی ہوں گے اور امر انتزاعی کی کنہ، ماہیت، حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ ذہن میں حاصل ہو جائے اور ذہن اسکا ادراک کرے۔ اب یہاں پر دونوں شرطیں موجود ہیں کہ علم نور اور علم سرور جب بھی مشہور ہوئے تو منصور بالکنہ ہوں گے انکا تصور تفصیلی ہوگا اعتدالی نہیں ہوگا لہذا اجانب خاص والی شرط بھی اس میں موجود ہے اور چونکہ علم نور علم سرور یہ حصص اور جزئیات ہیں مطلق علم کی اور وہ علم کلی ہے اور کلی اپنے جزئیات کی جزء ذاتی ہوتی ہے جیسے حیوان کلی ہے اپنے

جزئیات زید وغیرہ کہ یہ جزء ذاتی ہے تو اعم والی شرط بھی پائی گئی لہذا علم نور اور سرور جو خاص ہیں انکی بداحت مستلزم ہوگی مطلق علم کی بداحت کو

قاضی مبارک کی تقریر ذوقی: نے اپنے ذوق سے طریقہ ذوقی یوں بیان کیا ہے کہ مطلق علم کو عام کے لفظ سے نہ تعبیر کیا جائے بلکہ مطلق کے لفظ سے تعبیر کیا جائے اور علم نور اور سرور کو لفظ خاص کے ساتھ تعبیر کیا جائے اب یوں کہا جائے کہ علم نور اور سرور جو کہ مقید ہیں یہ بد بھی ہیں اور قاعدہ ہے کہ بداحت مقید مستلزم ہوا کرتا ہے۔ بداحت مطلق کو فائدہ المنع الاول۔ اور مقید متصور بالکنہ ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ متصور ہوتا ہے تو صورت تفصیل سے متصور ہوتا ہے۔ لہذا علم نور اور سرور مقید کی بداحت مستلزم ہوتی ہے مطلق علم کی بداحت کو یاد رکھیں یہاں پر دو فرق ہیں۔

پہلا فرق: یہ ہے کہ مقید مرکب ہوتا ہے مطلق مع القید سے ہمیشہ اور خاص بھی مرکب ہوتا ہے اور بھی بسیط ہوتا ہے۔

دوسرا فرق: خاص کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) صورت اجمالیہ (۲) صورت تفصیلیہ۔ یعنی کبھی وہ صورت اجمالی کے ساتھ متصور ہوتا ہے اور کبھی صورت تفصیلیہ کے ساتھ متصور ہوتا ہے اور مقید کے صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ ہمیشہ صورت تفصیلیہ کے ساتھ متصور ہوتا ہے۔

**سوال:** مطلق علم کو نور اور سرور کے ساتھ تشبیہ و بنا بداحت میں درست نہیں اس لئے کہ نور اور سرور نظری ہیں بد بھی نہیں چونکہ قاعدہ ہے کہ البدیہی لا یعرف: حالانکہ نور اور سرور کی تعریف کی جاتی ہے۔ نور کسی تعریف: ظاہر لذا لا یظهر لغیرہ۔

**سرور کسی تعریف: کیفیت عارضة للنفس۔**

**جواب:** نور اور سرور کی دو حقیقتیں اور دو مفہوم ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیہ (۲) حقیقت تفصیلیہ۔ نور اور سرور حقیقت اجمالیہ اور مفہوم اجمالی کے اعتبار سے بد بھی ہیں اور حقیقت تفصیلیہ اور مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے نظری ہیں اور ایک ہی چیز بد بھی بھی ہو نظری بھی ہو مختلف

اعتباروں سے یہ ہو سکتا ہے۔ لہذا علم کونور اور سرور کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہے۔  
**سوال:** مفہیم اجمالیہ وہ سب کی بدیہی ہے۔ تو پھر مصنف نے تمثیل کیلئے نور اور سرور کی کیوں تخصیص کی ہے۔

**جواب:** نور اور سرور مرغوبات نفس میں سے ہیں اور وہ چیز جو نفس کیلئے مرغوب ہو وہ نفس کیلئے اسکا واضح ہونا اجلی ہوتا ہے غیر سے لہذا اسی وجہ سے مصنف نے مثال میں نور اور سرور کو پیش کیا۔  
**سوال:** نور اور سرور جب مفہوم اجمالی کے اعتبار سے علم کی نظیر ہیں۔ بداحت میں تو یہ مفہوم کے اعتبار سے بھی علم کی نظیریں بنیں گی۔ نظری ہونے میں جس سے علم کا مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے نظری ہونا ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ مفہوم تفصیلی ان دونوں میں سے ہر ایک کا نظری ہے وذاک خلف۔

**جواب اول:** علم کونور و سرور کے ساتھ تشبیہ دینا یہ فقط باعتبار مفہوم اجمالی کے ہے نہ مفہوم تفصیلی کے۔ لہذا جب یہ مفہوم اجمالی کے اعتبار سے علم کی نظیر ہوئے تو علم کا بدیہی ہونا تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن علم کا نظری ہونا قطعاً ثابت نہیں ہوگا۔

**جواب ثانی:** علی وجہ التسلیم کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ نور اور سرور باعتبار مفہوم اجمالی کے بھی نظری ہے علم اور باعتبار مفہوم تفصیلی سے تو اس سے علم کا نظری ہونا ثابت ہو جائے گا باعتبار مفہوم تفصیلی کے تو کوئی بات نہیں اس لئے کہ ہم علم کے بدیہی ہونے کے جو قائل ہیں وہ باعتبار مفہوم اجمالی کے ہیں۔

**سوال:** اب یہ نزاع نزاع لفظی رہا کیونکہ جو علم کے بدیہی ہونے کا قائل ہے وہ مفہوم اجمالی کے اعتبار سے اور جو نظری ہونے کا قائل ہے وہ مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے۔

**جواب:** جی ہاں واقعہ ابتداء میں کوئی نزاع نہیں تھا اس لئے کہ امام رازی نے اپنے زمانے میں علم کو بدیہی کہا جس سے مراد علم کا بدیہی ہونا باعتبار مفہوم اجمالی کے ہے اور امام غزالی نے اپنے زمانے میں علم کو نظری کہا جس سے مراد علم کا نظری ہونا باعتبار مفہوم تفصیلی کے۔ لیکن

بعد والوں نے مطلقاً یہ فیصلہ کر دیا کہ امام رازی کا بد بھی کہنا یہ مطلقاً ہے امام غزالی کا نظری کہنا یہ مطلقاً ہے اور ان لوگوں نے ان دونوں قولوں کی حقیقت کو جانتا ہی نہیں۔

**سوال:** مصنفؒ نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں۔ جبکہ مثل لہ کی وضاحت کیلئے ایک مثال بھی کافی تھی۔ باوجود اسکے کہ متون کی بناء اختصار پر ہوا کرتی ہے۔

**جواب:** مصنفؒ نے یہاں منہیہ لکھا اس میں کہا کہ پہلی مثال محسوسات میں سے ہے اور دوسری مثال وجدانیات میں سے ہے تو حاصل جواب کا یہ ہوا کہ یہاں مثالوں کا متعدد ہونا مثل لہ کے متعدد ہونے کی وجہ سے کہ پہلی بد بھی حسی کی ہے اور دوسری مثال بد بھی وجدانی کی ہے۔

**سوال:** نور اور سرور اکا مثال ہونا باعتبار مفہوم کے ہے یا باعتبار مصداق کے ہے۔ اگر باعتبار مفہوم کے ہو تو دونوں وجدانیات میں سے ہیں اسلئے کہ مفہوم کہتے ہیں ما حصل فی العقل فی الذہن کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ جبکہ مد رک عقل نہیں ہوتا مگر وجدانی لہذا دونوں مثالیں وجدانیات کی ہو گئیں۔ حسی کی کوئی مثال نہ ہوئی اور اگر اس سے باعتبار مصداق کے مراد ہے تو نور مثال بد بھی حسی کی ہے لیکن سرور کا بد بھی کیلئے مثال ہونا بالکل غلط ہے اس لئے کہ سرور تو کیفیات نفس میں سے ہے اور یہ نفس کی صفت الغضائی ہے اور علم نفس کی صفات الغضائی میں سے حضوری ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علم اور معلوم علم حضوری میں ایک ہی ہوتا ہے اور یہ قاعدہ بھی مسلمہ ہے علم حضوری بجاہت اور نظارت کے ساتھ متصف نہیں ہوا کرتا بلکہ نظری ہونا اور بد بھی ہونا یہ علم حصولی کی صفات میں سے ہے صرف لہذا ثابت ہوا کہ سرور کا مصداق بد بھی نہیں جب بد بھی نہیں تو وجدانی کی مثال بنانا کیسے صحیح ہوگا؟

**جواب:** ہم یہاں نہ شق اول مراد لیتے ہیں اور نہ شق ثانی مراد لیتے ہیں بلکہ شق ثالث لیتے ہیں کہ پہلی مثال باعتبار مفہوم اور مصداق کے بد بھی حسی کی ہے اور دوسری مثال باعتبار مفہوم کے ہے۔

**جواب ثانی:** کہ نور اور سرور دونوں مثالیں ہیں باعتبار مصداق کے اور سرور کا مصداق اگر علم حضوری کا معلوم ہے لیکن اس اعتبار سے اس سے مراد بجاہت ہے اور بجاہت باعتبار معنی

نعمی کے ہے نہ کہ باعتبار معنی اصطلاحی کے۔

**سوال:** نعم تنقیح حقیقہ عسیر جدا۔ اس سے مصنف کی فرض دفع دخل مقدر ہے۔

**جواب:** جب علم اجلی البدیہیات میں سے ہے تو اس میں اختلاف کیسے ہوا حالانکہ علماء کا اس میں زبردست اختلاف ہے بعض اسکو مقولہ کیف اور بعض اسکو مقولہ افعال اور بعض اسکو مقولہ اضافت سے مانتے ہیں اس طرح علم واجب میں بھی اختلاف ہے حالانکہ اختلاف نظری چیزوں میں ہوا کرتا ہے بدیہی چیزوں میں نہیں ہوا کرتا؟

**جواب:** علم کی دو حقیقتیں ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیہ (۲) حقیقت تفصیلیہ۔

حقیقت اجمالیہ کے اعتبار سے علم بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیہیات ہے۔ اور حقیقت تفصیلیہ کی تنقیح اور وضاحت ہی انتہائی مشکل ہے تو مصنف نے والحق انہ من اجلی البدیہیات میں حقیقت اجمالیہ کو بیان کیا اور نعم تنقیح حقیقہ عسیر جدا۔ اس قول میں حقیقت تفصیلیہ کو بیان کیا ہے۔ اس جواب سے ایک اور سوال کا جواب بھی ہو گیا۔

**سوال:** مصنف کی عبارت میں ناقض ہے پہلے فرمایا والحق انہ من اجلی البدیہیات اور پھر آگے فرمایا نعم تنقیح حقیقہ عسیر جدا۔

**جواب:** یہی ہے کہ پہلے حقیقت اجمالیہ کا بیان تھا اب حقیقت تفصیلیہ کا بیان ہے۔ باقی رع یہ بات کہ وجہ مسوکیا ہے؟ جسکی دو تقریریں کی گئی ہیں کیونکہ علم کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ حقیقت مرکبہ ہو (۲) یہ حقیقت بدیلہ ہو۔

(۱) حقیقت مرکبہ: کے اعتبار سے وہ مرکب کی تقریر یہ ہے کہ اس علم کی حقیقت مرکبہ کا معلوم کرنا موقوف ہے ذاتیات کے معلوم کرنے پر اور ذاتیات تب معلوم ہو سکتی ہیں جب ذاتیات کو عرضیات سے امتیاز کیا جائے اور ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز کرنا انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ غلط ہے جنس کا غلط ہے عرض عام کے ساتھ اور فصل کا غلط ہے خاصہ کے ساتھ لہذا جب تک ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز نہ ہو اس وقت تک علم کی

حقیقت مرکبہ کی تفتیح ممکن نہیں۔

(۲) حقیقت ہمسبطہ : اعتبار سے کہ علم کی حقیقت کے محسوس ہونے کی وجہ شدت ظہور اور وضوح کا ہونا ہے، کہ علم کا اظہار الہیاء ہونا ہے اسلئے کہ گاہے گاہے شدت ظہور کی بناء پر عارضی خفاء پیدا ہو جاتا ہے اور اس علم کی مثال ہماری نسبت سے ایسے ہے جیسے سورج کی نسبت چمکاؤں کے اعتبار سے ہے۔

**ملاحظہ:** ان دونوں تقریروں میں سے دوسری تقریر اولیٰ ہے، وجہ اولیت یہ ہے کہ یہ مقام مقام بیان حاجت الی المنطق کا ہے اور حاجت الی المنطق کا بیان چند مقدمات پر موقوف تھا جن کو ہم نے عرض کر دیا ہے۔ جس میں سے پہلا مقدمہ علم کی تقسیم کا تھا کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق پھر اس پہلے مقدمے کیلئے چند چیزوں کا جاننا ضروری تھا۔ (۱) تعین مقسم (۲) تعریف مقسم (۳) خواص مقسم۔ اس لئے کہ شئی کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود ذاتی ہوتا ہے اور ایک وجود خارجی۔ وجود ذاتی وجود تعریف سے حاصل ہوتا ہے اور وجود خارجی خواص اور علامات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے تو لہذا مقسم کی تعریف بھی ضروری ہے اور مقسم کے خواص اور علامات کا بیان بھی ضروری ہے تب جا کر صحیح معنی تقسیم ہو سکتی ہے، اسی لئے مصنف نے العلم التصور سے تعین مقسم اور العلم عند العدول سے تعریف مقسم کو بیان کیا اور والحق انه من اجلی البدیہیات سے خاصہ اولیٰ کو بیان کیا اور نعم لتفحیح حقیقہ عسیر جدا سے خاصہ ثانیہ کو بیان کیا اور اس عبارت کا خاصہ بننا تقریر ثانی کے اعتبار سے نہ کہ تقریر اول کے اعتبار سے، تقریر اول کے اعتبار سے اس لئے نہیں کہ تقریر اول کے اعتبار سے یہ علم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماسوائے علم میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ خاصہ اسے کہتے ہیں مابو جود فیہ ولا بو جود فی غیرہ لہذا یہ تقریر ثانی کے اعتبار سے چونکہ خاصہ بنتا ہے لہذا یہی تقریر بہتر اور اولیٰ ہے۔

**ترجمہ:** فان كان اعتقاد النسبة ..... والا فتصور ساذج۔

مصنف کی اس عبارت سے دو غرضیں ہیں۔

## (۱) غرض جلی (۲) غرض خفی

غرض جلی: یہ ہے کہ تعریف علم کے بعد علم کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور سازج اور تصدیق۔

وجہ ہصر: کہ نسبت نامہ خبر بہ بین لشیثین کا اعتقاد اور ازعان ہوگا یا نہ ہوگا اگر ہو تو اس کا نام تصدیق ہے اگر نہ ہو تو اس کا نام ہے تصور سازج۔

**تائیدہ:** تصور اور تصدیق کے اقسام جس کیلئے وجہ ہصر یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا علم حاصل کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں (۱) مفرد ہوگی یا مرکب۔ اگر مفرد ہے تو پھر دو حال سے نہیں۔ محسوسات کی قبیل سے ہوگی یا معقولات کی قبیل سے، اگر محسوسات کی قبیل سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں حاضر ہوگی یا غائب، اگر حاضر ہو تو یہ علم اور ادراک کا پہلا قسم ہے جس کا نام احساس ہے اور اگر محسوس ہو کر غائب ہو تو ادراک کا دوسرا قسم ہے جس کا نام تخیل ہے۔ اور اگر معقولات کے قبیل سے ہو پھر دو حال سے خالی نہیں جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہو تو دو حال سے خالی نہیں مجرد عن العادہ ہوگی یا نہیں

اگر مجرد عن العادہ ہو تو یہ علم کی تیسری قسم ہے جس کا نام علم نوہم ہے اور اگر مجرد عن العادہ ہو یا کلی ہو تو ہر دونوں صورتوں میں یہ علم کا چوتھا قسم ہے جس کا نام عقل ہے اور اگر مرکب ہو پھر دو حال سے خالی نہیں مرکب تام ہوگا یا مرکب ناقص اگر مرکب ناقص ہو تو یہ علم کی پانچویں قسم ہے جس کیلئے کوئی مستقل نام نہیں اور اگر مرکب تام ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں مرکب تام خبری ہوگی یا انشائی اگر انشائی ہو تو یہ علم کی چھٹی قسم ہے جس کا اصطلاح میں کوئی مستقل نام نہیں اور اگر مرکب تام خبری ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس میں صدق اور کذب کا حکم لگایا گیا ہوگا یا نہیں اگر صدق اور کذب کا حکم نہ لگایا گیا ہو تو یہ علم کی ساتویں قسم ہے جس کا نام تخیل ہے اور اگر

صدق و کذب کا حکم کیا گیا ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں جانب مخالف کا احتمال ہوگا یا نہ ہوگا اگر جانب مخالف کا احتمال ہو تو پھر یہ تین حال سے خالی نہیں جانب مخالف یقین ہوگا دونوں جانب مساوی ہوگی۔ یا ایک جانب مرجوح اور دوسری رائج ہوگی۔

اگر جانب مخالف کا یقین ہو تو یہ علم کی آٹھویں قسم جس کا نام تکذیب و انکار ہے

اگر دونوں جانب مساوی ہوں تو یہ علم کی نوویں قسم ہے جس کا نام شک ہے

اور اگر ایک جانب مرجوح ہو دوسری رائج ہو تو رائج یہ دسویں قسم ہے جس کا نام ظن غالب ہے اور جانب مرجوح یہ گیارہویں قسم ہے جس کا نام وہم ہے

اور اگر جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہو تو یہ جزم ہے تو جزم پھر دو حال سے خالی نہیں اس میں صدق و کذب واقع نفس الامری کے مطابق ہوگا یا نہیں

اگر مطابق ہو تو یہ علم کی بارہویں قسم جس کا نام جہل مرکب ہے اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ تھکیک مضلک سے اسکا زوال ہوگا یا نہیں

اگر زوال ہو تو یہ علم کا تیرہواں قسم ہے جس کا نام تعلید منقطعہ ہے اور اگر اسکا زوال نہ ہو تو یہ

یقین ہے پھر یقین تین حال سے خالی نہیں یا تو یقین تجربہ سے حاصل ہوگا یا دلائل سے حاصل ہوگا

یا مشاہدہ سے حاصل ہوگا اگر تجربہ سے حاصل ہو تو یہ علم کی چودھویں قسم ہے جس کا نام حق الیقین

ہے اور اگر دلائل سے حاصل ہو تو یہ علم کی پندرہویں قسم ہے جس کا نام علم الیقین ہے اگر مشاہدہ

کے ذریعے سے حاصل ہو تو یہ علم کی سولہویں قسم ہے جس کا نام عین الیقین ہے یہ علم کی کل سولہ

قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے نو اقسام تصور کی ہیں

اور سات اقسام تصدیق کی ہیں۔ تصور کی نو اقسام یہ ہیں۔ (۱) احساس (۲) تخیل (۳) توہم

(۴) تھعل (۵) مرکب ناقص (۶) مرکب تام انفعالی (۷) تخیل (۸) شک (۹) وہم۔

اور تصدیق کی سات قسمیں یہ ہیں۔ (۱) تکذیب و انکار (۲) ظن (۳) جہل مرکب (۴)

تعلید (۵) حق الیقین (۶) علم الیقین (۷) عین الیقین۔ باقی رہی یہ بات کہ مصنف نے



تہدین کی تعریف سے تصور کی ان نو قسموں کو کیسے خارج کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے یہ تعریف کی ان سبب اعتقاداً النسبہ خیرۃ فتصدیق۔ تو اس تعریف میں لفظ نسبت آیا ہے۔ جس سے تصور کی پہلی چار قسمیں نکل گئیں کیونکہ ان کے اندر نسبت سرے سے ہوتی ہی نہیں اور لفظ خبریت سے تصور کا پانچواں اور چھٹا قسم نکل گیا۔ پانچویں قسم تو اس لئے کہ اس میں نسبت ناقصہ ہے اور چھٹی قسم اس لئے خارج ہو گئی کہ اس میں ربط نسبت انشائی ہے۔ نیز اعتقاد سے تصور کی آخری تین قسمیں تخیل، شک اور وہم خارج ہو گئے اور علم کی باقی اقسام یعنی تصدیق اقسام اس میں داخل رہیں گی باقی رہی یہ بات نواقسام جو تصور کی خارج ہوئیں تصدیق کی تعریف سے و الا فتصور سادج میں یہ کیسے داخل ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ عبارت میں الا جو ہے یہ تامہ ہے اصل عبارت یہ ہے ان لم یکن اعتقاداً النسبہ خیرۃ فتصور نفی کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) سرے سے نسبت نہ ہو تو اس میں تصور کی پہلی چار قسمیں خارج ہو گئیں۔

(۲) نسبت تو ہو مگر تامہ نہ ہو اس میں تصور کی پانچویں قسم داخل ہو گئی اور خبریت نہ ہو تو چھٹی قسم داخل ہو جائیگی۔

(۳) نسبت تامہ خبریت کا اعتقاد نہ ہو اس سے تین قسمیں تخیل، شک، وہم داخل ہو جائیگی۔

فرض شخصی: صاحب سلم کی چند اختلافی مسائل میں ماہو المذہب المختار کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

پہلا مسئلہ اختلافیہ: مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت اور مامیت کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: جمہور حکماء کا کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے تصدیق میں حکم ہے اور حکم میں تصدیق ہے۔

دوسرا مذہب: امام رازی کا: کہ تصدیق تصورات مثلاً اور حکم کے مجموعے کا نام ہے۔

تیسرا مذہب: صاحب کشاف اور مطالع کا ہے کہ تصدیق تصورات کے مجموعہ شرط الحکم کا نام ہے۔

نتیجہ: حکماء اور امام رازی کے مذہب میں تین فرق ہیں۔

پہلا فرق: حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔

**دوسرا فرق:** حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے۔ اور امام رازی کے نزدیک شرط تصدیق ہے۔  
**تیسرا فرق:** حکماء کے نزدیک تصورات علامہ شرط ہیں تصدیق کی اور امام رازی کے نزدیک شرط تصدیق ہیں۔

**نتیجہ:** حکماء اور صاحب کشاف علامہ زحشری کے نزدیک تین فرق ہیں۔

- (۱) حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے جب کہ علامہ زحشری کے نزدیک مرکب تصورات علامہ سے۔
- (۲) حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے اور علامہ زحشری کے نزدیک حکم یہ شرط تصدیق ہے۔
- (۳) حکماء کے نزدیک تصورات علامہ شرط تصدیق ہیں اور علامہ زحشری کے نزدیک تصورات علامہ میں سے ہر تصور جزء تصدیق ہے۔ صاحب سلم لفظ تصدیق کے بعد لفظ حکم کو معطوف بحرف تفسیر لاکر اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک اس مسئلہ میں جمہور کا مذہب مختار ہے۔ جمہور حکماء کے مذہب مختار ہونے پر پہلی دلیل

**پہلی دلیل:** جس سے پہلے تمہید اور مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

**مقدمہ اولیٰ:** جب بھی کوئی چیز دو یا دو سے زائد اجزاء سے مرکب ہو تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔ (۱) اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج اور انکار کا پایا جائے گا یا نہیں اگر پایا جائے تو یہ مرکب حقیقی واقعی نفس الامری ہے اور اگر نہ پایا جائے تو یہ مرکب اعتباری اور فرضی ہے۔

**مقدمہ ثانیہ:** اس بات پر تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ تصدیق ایک واقعی نفس الامری ہے اعتباری اور فرضی نہیں۔ ان مقدمتین کے بعد دلیل کی تقریر ہے کہ اس بات کو تسلیم کر لیں کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے حکم عین تصدیق ہے اگر تصدیق کو عین حکم نہ مانا جائے بلکہ تصدیق کو مرکب مانا جائے تو تصورات علامہ اور حکم کے مجموعہ سے یہ تصورات علامہ اور حکم تصدیق کے اجزاء ہوں گے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج و انکار کا قطعاً نہیں پایا جاسکتا لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ ان سے مرکب شدہ تصدیق بھی ایک امر اعتباری ہوگی اور بحکم مقدمہ ثانیہ تصدیق کا امر اعتباری اور فرضی ہونا باطل ہے۔ اور تصدیق ایک واقعی نفس الامری ہے لہذا تسلیم

کرنا پڑے گا کہ تصدیق مرکب نہیں بلکہ صرف حکم کا نام ہے۔

**دلیل ثانی:** جس سے پہلے بھی تمہید ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

**مقدمہ:** تصور سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق کو تصدیق سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کو

یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ تصور کو قول شارح اور محرف سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق کو

حجت سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اکتساب التصور من التصور و اکتساب التصدیق

من التصدیق اس مقدمہ کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مان لو تصدیق بسیط ہے عین حکم ہے

اگر نہیں تسلیم کرتے تو تصدیق مرکب ہوگی تصورات مثلاً اور حکم کے مجموعہ سے۔ یا صرف

تصورات مثلاً سے اور جب تصور مثلاً نظری ہوں تو انکو حاصل کیا جائے گا قول شارح سے اور حکم

کو حاصل کیا جائے گا حجت سے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق جو ان کے مجموعہ سے مرکب

ہے وہ بھی حاصل ہوگی قول شارح اور حجت سے۔ تو اس وقت لازم آئے گا حقی واحد کیلئے دو

سبب کا ہونا اور یہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو منسازم للباطل فهو باطل: لہذا

تصدیق کا مرکب ہونا بھی باطل ہوا۔

**امام دازی کی دلیل:** تصورات مثلاً اور حکم میں تلازم ہے حکم اور تصدیق تحقق ہوگی اب

جب تصدیق تصورات مثلاً اور حکم کے تحقق ہونے کے بعد تحقق ہوگی تو معلوم ہوگا کہ یہی اسکی

ماہیت حقیقت ہے۔

**دلیل کا جواب از حکماء:** کہ تصورات مثلاً اور حکم کے درمیان تلازم قطعاً تسلیم نہیں

کرتے۔ اس لئے کہ صورت شک میں تصورات مثلاً تحقق ہوتے ہیں مگر حکم تحقق نہیں ہوتا امام

رازی کے مذہب کے ضعف پر علماء نے کافی دلائل دیئے ہیں۔

**پہلی دلیل:** تو یہی اگر اس تصدیق کو مرکب مانا جائے تو تصدیق کا امر اعتباری ہونا لازم

آئے گا حالانکہ تصدیق امر واقعی ہے اور دارین کی فوز و فلاح کا مدار اسی پر ہے۔

**دوسری دلیل:** کہ امام رازیؒ کے مذہب پر تو علم کی تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کی جو غرض

ہے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس تقسیم کی غرض یہ تھی کہ کتاب کے طریقوں میں امتیاز ہو جائے کہ تصور مکتب ہے معرف سے اور تصدیق مکتب ہے حجت سے امام رازیؒ کے مذہب تصدیق کا بھی مکتب ہوگی معرف سے اور کبھی مکتب ہوگی حجت سے جبکہ علماء کے مذہب میں کوئی اس قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔

**تیسری دلیل:** کہ امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق علم کا تصور اور تصدیق میں نہیں رہے گا اس لئے کہ ان کے نزدیک تصدیق میں نسبت کا تصور حکم کے ساتھ نہ یہ تصور ہے کیونکہ ان میں اذعان معتبر ہے اور نہ تصدیق ہے اس لئے کہ نسبت کا اذعان نہیں۔

**چوتھی دلیل:** امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق علم کا حقائق متباینہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا و التالی باطل بالبداهۃ ہے اور بیان طائرہ یہ ہے کہ جب تصدیق مرکب ہوگا تصورات ملاش سے تو موضوع کی صورت یہ مقولہ جو ہر میں سے ہے اور محمول کسی صورت مقولہ وضع میں سے ہے۔ اور صورت نہ یہ مقولہ اضافت میں سے ہے۔ اور یہی اجزاء ہیں تصدیق کیلئے اور چونکہ ان اجزاء میں علاقہ انکار و احتیاج کا نہیں پایا جاتا تو یہ اجزاء اعتبار یہ ہوئے اور قاعدہ ہے کہ اقسام کی ترکیب مستلزم ہوا کرتی ہے قسم کی ترکیب کو۔ لہذا علم بھی مرکب ہوا ان حقائق متباینہ سے۔

**پانچویں دلیل:** لو كان العلم مرکبا لزمت التعدد فی المقسم والتالی باطل فامقدم مثله اما بطلان التالی فلان المعتر فی المقسم هو الوحدة بناء علی تعریف المقسم اعنی احداث الکثرة فی الامر الواحدا لمیهم او ضم القیودات الخاصة الی الامر الواحد المشترك اما وجه الملازمة انه لما كان التصدیق مرکبا یكون التعدد فیہ معتبرا و التعدد فی القسم انما یكون اذا كان المقسم متعددا۔

**تیسرا مذہب صاحب کشاف اور شارح مطالب کی دلیل:** جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم کا مختلف عنوانات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۱) ابداع النسبة (۲) انتزاع النسبة (۳) ادراك النسبة ان تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم فعل من الحال النفس ہے یعنی غیر ادراک ہے۔ اب اگر حکم تصدیق کیلئے جزء ہو کہما قال الرازی تو لازم آتا ہے تصدیق کا

ادراک اور غیر ادراک سے مرکب ہونا جو کہ باطل ہے۔ اور اگر حکم میں تصدیق ہو کما قال  
الحکماء تو لازم آتا ہے تصدیق کا غیر ادراک ہونا اور یہ بھی محال اور باطل ہے۔

**جواب از حکماء:** کہ ٹھیک ہے حکم کے عنوانات اگرچہ مختلف ہیں جس سے حکم کا فعل  
من افعال النفس ہونے کا مغالطہ لگتا ہے اگر حقیقت میں حکم فعل من افعال النفس نہیں بلکہ  
ادراک ہے لہذا جب بنیاد علی باطل ہے تو تعمیر سب کی سب فاسد اور باطل ہوئی۔

## ﴿وہما نوعان متباہنان﴾

یہ عبارت مصنف کی شک آنسی کی مقدمات میں سے مقدمہ اولیٰ ہے۔ جس سے فرض مصنف کی  
ایک اختلافی مسئلہ میں ماہو المختار کو بیان کرتا ہے اور

**مسئلہ اختلافی** یہ ہے کہ آیا تصور اور تصدیق کے درمیان تباہن ذاتی یا اتحاد ذاتی اور تباہن  
اعتباری ہے۔ جس میں دو مذہب ہیں (۱) حقد میں کا (۲) متاخرین علماء کا۔

**پہلا مذہب متقدمین علماء** کا یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباہن ذاتی اور  
اتحاد بحسب المتعلق ہے یعنی مطلق علم ایک جنس ہے اور تصور اور تصدیق اسکی دو نوعیں ہیں جن کے  
درمیان تباہن ذاتی ہے اس لئے کہ اسکی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تصور کی حقیقت ادراک بلا حکم کا  
نام ہے اور تصدیق کی حقیقت ادراک مع الحکم کا نام ہے۔ البتہ یہ دونوں بحسب المتعلق متحد  
ہیں کہ دونوں کا حلق نسبت نامہ خبریہ کے ساتھ ہے۔

**دوسرا مذہب متاخرین:** کہ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی اور تقابلی بحسب  
المتعلق ہے یعنی مطلق علم ایک نوع ہے اور تصور اور تصدیق اسکے دو فرد ہیں جن کی حقیقت ایک ہی  
ہے البتہ دونوں میں فرق متعلق کے لحاظ سے ہے کہ تصور کا متعلق نسبت تہمیدیہ اور تصدیق کا نسبت  
نامہ خبریہ ہے۔

**مصنف نے محاکمہ** کیا اور حقد میں کے حق میں فیصلہ دیا اور کہا ہما نوعان متباہنان  
من الادراک ضرورہ۔ کہ تصور اور تصدیق ادراک کے دو تباہن نوعیں ہیں۔ اس صورت میں

من الادراك جار مجرور نوعان کے متعلق ہوگی۔ اس پر سوال ہوگا۔

**سوال:** کہ تصور اور تصدیق کے درمیان جاین ذاتی پر کیا دلیل ہے۔

**جواب:** صاحب سلم نے لفظ ضرورۃ سے جواب دیا کہ تصور اور تصدیق کے درمیان جاین ذاتی کا ہونا بدیہی ہے اور بدیہی محتاج الی الدلیل نہیں ہوتا البتہ علماء اور شراح نے اس پر دلیل دی ہے جس سے پہلے یہ ضابطہ سمجھیں کہ اختلاف لازم مستلزم لا اختلاف الملزوم:

**دلیل کی تقریر:** یہ ہے کہ تصور کے متعلق قاعدہ ہے کہ التصور بتعلق بكل شئی اس سے معلوم ہوا کہ تصور کے لوازم میں سے ایک لازم عموم ہے اور تصدیق کا متعلق ہے نسبت تامہ خبر یہ جس کے لوازم میں سے ایک لازم خاص ہے اور مابہ ضابطہ اختلاف لوازم مستلزم ہوتا ہے اختلاف ملزوم کو لہذا تصور اور تصدیق جو ملزوم ہیں انکے درمیان اختلاف اور جاین ذاتی ہوگا۔

**سوال:** ہم آپ کے ضابطہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف لوازم مستلزم ہو۔ اختلاف ملزوم کو جیسے جمشی کے لوازم میں سے سواد ہے اور روی کے لوازم میں سے بیاض ہے انکے لوازم میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن انکے ملزومات میں کوئی اختلاف نہیں۔

**جواب:** لوازم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لوازم ماہیت (۲) لوازم صنف - ماہیت کے لوازم کے اختلاف تو یقیناً ملزومات کے اختلاف پر دال ہوتا ہے البتہ صنف کے لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دال نہیں اور مادہ نقض میں سواد و بیاض صنف کے لوازم میں سے ہیں۔ اور فی ما نحن فیہ میں عموم و خصوص ماہیت تصور ماہیت تصدیق کے لوازم ہیں کہ انکا اختلاف یقیناً ملزومات کے اختلاف پر دال ہوتا ہے اس پر سوال ہوگا۔

**سوال:** کہ تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ عموم و خصوص ماہیت تصدیق و تصور کے لوازم میں سے ہے۔

**جواب:** یہ بات بدیہی ہے کہ عموم و خصوص ماہیت تصور اور ماہیت تصدیق میں سے ہیں۔ چونکہ یہ مذکور دلیل بداهت کی طرف لڑتی تھی اسی وجہ سے صاحب سلم نے ابتدا ہی سے بداهت کا دعویٰ کر دیا۔

**متاخرین حضرات کی دلیل:** جس سے قبل ایک تمہیدی مقدمہ جان لیں۔

مقدمہ: کہ معنی مصدری کے افراد اقسام ہوتے ہیں جن کو افراد حیہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور افراد حیہ میں اتحاد ذاتی اور تباہین بحسب المعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ضرب ایک معنی مصدری ہے جسکے افراد ضرب عام ہیں ضرب بکرو، ضرب ہندہ اور ان تمام افراد حیہ میں اتحاد ذاتی اور تباہین بحسب المعلق ہے کہ ضرب زید میں ضرب کا تعلق زید کے ساتھ ضرب عمرو میں ضرب کا تعلق عمرو کے ساتھ اس مطلق کے اعتبار سے تباہین ہے مگر ضرب سب میں ایک ہے۔

تفہیم کی تقویرو: یہ ہے کہ تصور اور تصدیق یہ دونوں علم کی افراد حیہ ہیں اسلئے کہ علم کا معنی حصول صورۃ الشئی فی العقل اور علم اس معنی کے اعتبار سے معنی مصدری ہے لہذا اس کے دونوں قسم افراد حیہ کہلائیں گے اور آپ نے ابھی قاعدہ پڑھ لیا کہ ان میں اتحاد ذاتی اور تباہین بحسب المعلق ہوتا ہے۔

تفہیم کا جواب: از حقد میں کہ ہم علم کا یہ معنی حصول صورت الشئی نہیں لیتے بلکہ الحاضر عند المدرك لیتے ہیں یا الصورۃ الحاصلة من الشئی عند العقل اور جب علم اس معنی کے اعتبار سے مصدری نہیں تو تصور اور تصدیق اسکے افراد حیہ ہوں گے۔ تو لہذا اتحاد ذاتی بھی نہیں ہوگا۔

سوال: نوعان کے بعد لفظ متباہنان کا ذکر کرنا لغو اور مستدرک ہے اس لئے کہ نوعین ہمیشہ متباہنین ہی ہوا کرتی ہیں۔ اس لئے کہ نوعین میں میز فصل ہوا کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں امتیاز ہو فصول کے ساتھ وہ متباہن ہوا کرتی ہیں۔

جواب اول: لفظ متباہنان کا ذکر کرنا لغو اور مستدرک نہیں اس لئے کہ یہاں پر تباہین سے جو مراد ہے وہ تباہین باعتبار حمل کے ہے اور لفظ نوعان سے جو تباہین مستفاد ہوتا ہے وہ باعتبار ماہیت اور مفہوم کے ہے۔ کیونکہ بہت ساری دونوں متباہنین ہوتی ہیں۔ ماہیت اور مفہوم ہی مگر ان کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہوتا ہے۔

جواب ثانی: متباہنین سے مراد تباہین فی المصادق ہے جب کہ نوعین متباہنین باعتبار ماہیت کے

ہوتی ہے اور حمد ہوتی ہیں صدق میں جیسے کا تب اور ضا حک یہ دونوں ہیں لیکن یہ ایک دوسرے پر صادق ہیں جیسے زید پر یہ دونوں صادق آتی ہیں تو مصنف اگر فقط نوعان کہہ دیتے تو کوئی سمجھنے والا یہ سمجھ سکتا تھا کہ شاید تصور اور تصدیق کی اس طرح کی دونوں ہیں۔ مصنف نے اس وہم کو دور کر کے فرمایا تمنا ثنائی کہ جس طرح یہ دونوں ماہیت میں تباہ ہیں اسی طرح یہ تباہی میں صدق میں جیسے انسان اور حمار۔

**جواب ثالث:** مصنف لفظ معتبالتنان سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں جو سوال نوعان پر وارد ہوتا تھا۔ کہ ہم تصور اور تصدیق کو نو معین مانتے ہی نہیں بلکہ یہ جنسان ہیں اس لئے کہ ہر ایک کے تحت متعدد اور مختلف انواع موجود ہیں۔ تصدیق کے تحت چار انواع ہیں۔

(۱) ظن (۲) تقلید (۳) جہل مرکب (۴) یقین۔ اور اسی طرح تصور کے تحت انواع سب سے ہیں۔ (۱) شک (۲) وہم (۳) تخیل (۴) انکار (۵) تعقل (۶) احساس (۷) توہم۔ لہذا جب ہر ایک کے تحت انواع ہوئی تو یہ جنس ہوئیں مصنف کو کہنا چاہیے تھا فالنصور و التصدیق جنسان کالنوعان

**جواب:** مصنف نے جواب دیا اپنے قول معتبالتنان سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نوعان سے مراد معتبالتنان ہے عام ازیں کہ وہ نوعان ہوں یا جنسان ہوں۔

## ﴿نعم لا حجر فی التصور فی تعلق بكل شئی﴾

صاحب سلم کی اس عبارت سے تین اغراض ہیں۔

پہلی غرض: شک آنی شک مشہور کے مقدمہ ثانیہ کا بیان کرنا ہے۔

دوسری غرض: ایک متوہم کے توہم کو دور کرنا ہے۔

**سوال:** جب تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی ہے تو پھر تصور کا تصدیق سے تعلق نہیں ہونا چاہیے

حالانکہ تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ مصنف نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا۔

**جواب:** نعم لا حجر فی التصور فی تعلق بكل شئی جس کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزوں میں



منافات کا ہونا ذات کو قطعاً مستلزم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق ہی نہ ہو بلکہ منافات کے ہوتے ہوئے ایک شئی کا دوسرے شئی کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے لہذا تصور بھی ایک چیز ہے اور ایک شئی ہے جس کا تعلق اپنی ذات سے بھی ہے اور اپنی تقیض سے بھی۔

**نوٹ:** من الادراک کے جار مجرور کا تعلق کس کے ساتھ ہے جس کے بارے دو احتمال ہیں۔

(۱) اسی کا متعلق نوعان ہے۔ (۲) اس کا متعلق منبائنات ہے۔ احتمال اول میں جمہور کی تائید ہوگی کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں اور دونوں ادراک ہیں اسلئے کہ معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں میں ادراک کی جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں علم اور ادراک ہیں اور اگر احتمال ثانی ہو تو میرزا زہد اور محقق طوسی کی تائید ہو جائیگی۔ جو کہتے ہیں تصور علم اور ادراک ہے مگر تصدیق علم نہیں بلکہ لواحقیات علم اور لواحقیات ادراک میں سے ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ تائید کیسے ہوگی وہ اس طرح ہوگی کہ من الادراک میں من سبب ہے مگر معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں متباین ہیں بسبب ادراک کے یعنی ان میں تباہی بسبب ادراک کے ہے اس طرح کہ تصور ادراک ہے اور تصدیق ادراک نہیں بلکہ لواحقیات ادراک میں سے ہے۔

**تیسری غرض:** مصنف متاخرین کے دعویٰ ثانیہ کو رد کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا متعلق ایک نہیں ہو سکتا۔ مصنف رد کرتے ہوئے کہا نعم لاحجور فی التصور۔

**چوتھی غرض:** یہ ہے کہ ایک اور وہم کو رد کرنا ہے کہ تصدیق کا متعلق یہ متباین ہے تصور کے متعلق کے اسلئے کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک کا متعلق ایک ہوتا تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد لازم آئے گا کیونکہ اتحاد محقق مستلزم اتحاد محقق کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ تصور اور تصدیق کا متحد ہونا باطل ہے مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا نعم لاحجور فی التصور کہ تصور اور تصدیق دونوں کا متعلق ایک ہے اور ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ محقق کا اتحاد مستلزم ہو محقق کے اتحاد کو اسلئے کہ بسا اوقات ٹھیک متباین ہوتی ہیں۔ باوجودیکہ متعلق میں اتحاد ہوتا ہے جیسے نوم اور بفظہ کہ دونوں کے درمیان تباہی ذاتی ہے باوجود اس کے کہ دونوں کا متعلق ایک

ہے وہ حیوان کے افراد۔

**تاکید:** تصور سے مراد مطلق تصور ہے نہ کہ تصور مطلق اس لئے کہ تصور مطلق وہ شئی مطلق ہے اور شئی مطلق کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ اس پر جمیع افراد کا حکم جاری ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کا حکم نہیں اور تصور مطلق یہ بھی ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوگا اور جمیع افراد تصور کے ہر شئی کے ساتھ متعلق ہونا باطل ہے کیونکہ بعض اشیاء میں سے واجب تعالیٰ بھی ہیں۔ تو لازم آئے گا کہ تصور مطلق کا جمیع افراد کے متعلق ہونا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حالانکہ معصفاً ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ باری تعالیٰ منصور بالکنہ اور منصور بکنہ نہیں ہوتے اور اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ منصور بالکنہ اور منصور بکنہ بھی ہوتے ہیں تو ان دونوں عبارتوں میں تضاد اور منافات ہے۔

**تفسیر:** یہ مصنفؒ کی کلام بھی جموٹی ہوئی۔ کیونکہ براہین قاطعہ سے یہ ثابت ہے کہ تصور بالکنہ اور تصور بکنہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ ہرگز متعلق نہیں۔

**تفسیر:** تصور مطلق ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تو اس وقت اقسام سہہ کا تعلق ہو تصور کے ساتھ یعنی تعقل، احساس، قوہ، شک، وہم، تخیل، انکار کا ہر چیز کے ساتھ متعلق ہوگا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ پہلی اقسام ثلاثہ نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ متعلق نہیں۔ اسی طرح اربعہ اخیرہ نسبت سے متعلق نہیں اس لئے ہم نے تصور سے مراد مطلق تصور لیا ہے جس سے یہ سوال مندرج ہو جاتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے تصور سے مراد مطلق تصور ہے اور مطلق تصور مطلق الٰہی ہے اور مطلق الٰہی پر جس طرح جمیع افراد کا حکم جاری ہوتا ہے اسی طرح ہر فرد کا حکم بھی جاری ہوتا ہے۔ لہذا تصور بالکنہ اور بکنہ اگر چہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق نہیں لیکن تصور بالوجہ اور تصور بوجہ کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہے لہذا مطلق تصور ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہوگا دونوں کے ضمن میں فلا يلزم التداخل بين العبارتين و كذلك لا يكون ذلك الكلام كاذباً في نفسه و ايضا لما تعلق الاقسام الثلاثة الاول بالمفرد فتعلق مطلق التصور بالمفرد في ضمن تلك الاقسام و كذلك لما تعلق الاقسام الاربعه الاخيره بالنسبة و يتعلق مطلق التصور بالنسبة في ضمن تلك الاقسام الاربعه۔

**تصور سے مراد صدق ہے اور اسی طرح بتعلق بذات ہستی۔ کل ہستی کا صدق**  
**مراد نہیں بلکہ مفہوم مراد ہے** باقی رہی یہ بات کہ جب ان کا تعلق ہر شئی کے صدق کے ساتھ نہیں  
 مفہوم کے ساتھ ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہ اصل میں ایک سوال کا جواب ہے۔

**سوال:** یہ ہر شئی سے اس کا صدق مراد ہوا اور ان اشیاء میں سے ایک تصدیق بھی ہے تو تصور  
 کا تعلق تصدیق کے صدق کے ساتھ بھی ہوگا۔ حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ تصدیق کا  
 صدق وہ علم حضوری کا معلوم ہے جب اس سے تصور متعلق ہوگا تو اب یہ علم حصولی کا معلوم بن  
 جائے گا تو لازم آئے گا جو علم حضوری کا معلوم تھا اس کا علم حصولی کیلئے معلوم ہونا یہ اجتماع یقینین  
 کی وجہ سے باطل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اجتماع یقینین کیسے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو علم  
 حضوری کا معلوم ہوتا ہے وہ حاضر بنفسہ ہوتا ہے اور حاضر بالذات ہوتا ہے اور علم حصولی کا جو  
 معلوم ہوتا ہے وہ حاضر بواسطہ صورت کے ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حاضر بالذات  
 بلا واسطہ صورت اور حاضر بواسطہ صورت میں یقیناً تضاد ہے نیز حاضر بالذات اور حاضر لا  
 بالذات میں بھی یقیناً تناقض اور تضاد ہے۔

**جواب:** کا حاصل یہ ہے کہ ہر شئی سے مراد اس کا صدق نہیں بلکہ ہر شئی کا مفہوم مراد ہے۔

## ﴿وہمنا شک مشہور و هو ان العلم﴾

صاحب سلم متاخرین کی جانب سے حقد میں پر وارد ہونے والے شک مشہور کو نقل کر رہے ہیں  
 اس شک مشہور کی دو طرح تقریریں کی جاتی ہیں۔

(۱) مصدق بہ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے لحاظ سے۔ (۲) نفس تصدیق کے لحاظ سے۔

شک کی پہلی تقریر مصدق بہ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے لحاظ سے اور دوسری تقریر نفس تصدیق کے لحاظ سے۔  
 شک کسی پہلی تقریر مصدق بہ کے لحاظ سے ہے۔ یہ پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔

**مقدمہ اولیٰ:** التصور بتعلق بذات ہستی۔ **مقدمہ ثانیہ:** العلم والمعلوم متحدان  
 بالذات۔ **مقدمہ ثالثہ:** التصور نوعان متباہنان بالذات۔ **مقدمہ رابعہ:** حصول

الاشياء بانفسها حق۔ مقدمہ خامسہ: متحد المتحد متحد۔

ان مقدمات خمسہ کے بعد اب شک کی تقریر یہ ہے کہ ہم بحکم مقدمہ اولیٰ نسبت تامہ خبریہ کا تصور کرتے ہیں۔ اور بحکم مقدمہ رابعہ نفس نسبت تامہ خبریہ معلوم ہوگی۔ اور تصور اس کا علم ہوگا اور بحکم مقدمہ ثانیہ نسبت تامہ خبریہ اور اسکے تصور میں علم اور معلوم ہونگی وجہ سے اتحاد ذاتی ہوگا اور جب نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ معلوم ہو جائے گی اور تصدیق اس کا علم ہوگا تو دو نسبت تامہ خبریہ اور تصدیق میں علم اور معلوم ہونگی وجہ سے بحکم مقدمہ ثانیہ اتحاد ذاتی ہوگا۔ لہذا تصدیق کا اتحاد ذاتی ہوا نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ اور نسبت تامہ خبریہ کا اتحاد ذاتی ہوا تصور کے ساتھ اور بحکم مقدمہ خامسہ متحد المتحد متحد تو تصور اور تصدیق دونوں کے درمیان اتحاد ذاتی ہوگا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالثہ دونوں میں تغایر ذاتی ہے۔ وہاں ہذا الاجتماع النقطین جو کہ باطل ہے اور اس میں باقی مقدمات تو مسلم ہیں صرف مقدمہ ثالثہ باطل ہے کیونکہ اسی ہی کی وجہ سے اجتماع نقطین کی خرابی لازم آتی ہے لہذا تصور اور تصدیق کے درمیان جابن ذاتی کا قول کرنا صحیح ہوا۔

**سوال:** شک کی یہ تقریر اول نفس کتاب سے معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ عبارت کتاب میں نفس تصدیق کا لفظ ہے مصدق یہ کا لفظ نہیں۔

**جواب:** صاحب سلم نے اپنے منہیہ میں کہا اعلم انه قد تكرر شبهه باعتبار نفس التصديق و حينئذ فالجواب الى آخره: اس سے پتہ چلا متن میں جو تقریر ہے وہ باعتبار نفس تصدیق کے نہیں بلکہ مصدق یہ کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے صاحب سلم نے شک کی تقریر ثانی کا جواب منہیہ کے اندر پیش کیا ہے جس کو آگے چل کر بیان کیا جائے گا اور حل آئی بھی شک کی تقریر اول پر تو منطبق ہو سکتا ہے لیکن تقریر ثانی پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ حل آئی میں نوم اور بیفظہ کی ایک مثال پیش کی گئی ہے جس میں تین چیزیں دو عارض اور ایک معروض نوم اور بیفظہ یہ دونوں عارض ہوتی ہیں ذات معروض کو۔ ان تینوں چیزوں کا تحقق تقریر اول میں تو ہے کہ اس میں

(۱) تصور ہے۔ (۲) تصدیق ہے یہ دونوں عارض ہے۔ (۳) نسبت تاہم خبریہ نسبت معروض ہے لیکن تقریر ثانی میں انکا تحقق نہیں کیونکہ تقریر ثانی میں کیونکہ اس میں صرف دو چیزیں ہیں ایک عارض اور دوسرا معروض اور شک کے مشہور کی تقریر ثانی یہ صرف پہلے مقدمات اربعہ پر موقوف ہے اور شک مشہور کسی تقریر ثانی باعتماد نفس تصدیق : کے ہے کہ ہم بحکم مقدمہ اولیٰ نفس تصدیق کا تصور کرتے ہیں اور بحکم مقدمہ رابعہ نفس تصدیق کا ذہن میں حصول ہوگا تو نفس تصدیق معلوم ہوگی اور تصور اسکا علم ہوگا اور بحکم مقدمہ ثانیہ العلم والمعلوم متحدان بالذات تو تصدیق اور تصور علم معلوم ہونے کی وجہ سے ان میں اتحاد ذاتی ہوگا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالثہ دونوں میں جابن ذاتی ہے وہل هذا الاجتماع التقيض اور یہ اجتماع تقيضين مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے آ رہا ہے لہذا تصور اور تصدیق کے درمیان جابن ذاتی کا قول کرنا باطل ہے۔

**قوله** **وَمَا عَلَى مَا تَقْدِرُونَ بِهِ**..... **فَمِ مَقَامٍ**

تصدیق تک صاحبِ سلم جواب پیش کر رہے ہیں کہ علم کے دو معنی آتے ہیں۔ (۱) علم بمعنی صورتِ علیہ (۲) علم بمعنی حالتِ ادراکیہ۔ ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ علم بمعنی صورتِ علیہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) تصور (۲) تصدیق اور علم بمعنی حالتِ ادراکیہ کی بھی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق اور علم بمعنی صورتِ علیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ چونکہ اتحاد ذاتی ہوتا ہے تو اسکی دونوں قسمیں تصور اور تصدیق کے درمیان بھی اتحاد ذاتی ہوگا۔ اس لئے صورت من حیث ہی معلوم ہوتی ہے۔ اور قطع نظر کرتے ہوئے اتصاف بالعوارض سے اور صورت من حیث القیام یعنی من حیث الاتصاف بالعوارض الذہنیہ علم ہوتی ہیں۔ تو علم بمعنی صورتِ علیہ کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایرِ اعتباری ہوگا اور علم بمعنی حالتِ ادراکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد ذاتی نہیں بلکہ تغایرِ ذاتی ہوتا ہے۔ ایسے ہی علم بمعنی حالتِ ادراکیہ کی دونوں قسم تصور اور تصدیق کے درمیان بھی تغایرِ ذاتی ہوگا اتحاد ذاتی نہیں۔

**جواب کا حاصل:** یہ ہے کہ جس تصور اور تعہدِ حق کے درمیان اتحاد و اتّاقی ہے وہ علم بمعنی صورت

علیہ کی قسم ہے اور جس تصور اور تصدیق کے درمیان تقایر ذاتی ہے وہ علم بمعنی حالت اور اکیہ کی قسم ہے لہذا جہاں تقایر ذاتی ہے وہاں اتحاد ذاتی نہ ہوا اور جہاں اتحاد ذاتی ہے وہاں تقایر ذاتی نہ ہوا تو ایجنس قطعاً نہیں بھی نہ ہوا اس پر سوال ہوگا۔

**سوال:** علم کے یہ جو معنی بیان کئے گئے ہیں یہ دونوں آپس میں مشترک ہیں یا حقیقت اور مجاز

ہیں۔ صاحب سلم نے فہ بعد التفتیش سے لان الحالة الادراکیہ تک

**جواب:** دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ علم دو معنی میں حقیقت اور مجاز ہے۔ بمعنی حالت اور اکیہ

حقیقی اور بمعنی صورت علیہ مجازی ہے۔ اس پر سوال ہوگا کہ ان میں علاقہ کون سا ہے۔ کیونکہ معنی

حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ مجاز کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب سلم نے لان الحالة

الادراکیہ سے کیا حالۃ الذوقیہ تک جواب پیش کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ علم بمعنی صورت

علیہ مجازی علم بمعنی حالت اور اکیہ حقیقی کے درمیان علاقہ غلط رابطی اتحادی ہے۔

**غلط رابطی اتحادی:** کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا تعلق ہو جس تعلق

کیجہ سے دونوں کے درمیان ایک قسم کی وحدت پیدا ہو جائے جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) دونوں میں سے حقیقی معنی عارض ہو اور مجازی معنی معروض ہو (۲) حقیقت اور مجاز دونوں

عارض ہوں اور کوئی تیسری چیز معروض ہو اور یہاں پر پہلی دوسری صورت مراد ہے کہ صورت علیہ

اور حالت اور اکیہ عارض ہیں اور تیسری چیز یعنی ذہن معروض ہے انکی حرید تشریح یہ ہے کہ جب

کسی شئی کا ذہن میں حصول ہوتا ہے تو اس صورت کا ذہن میں حاصل ہونے کے بعد ایک قسم کی

کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو حربی میں حالت اور اکیہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور فارسی میں

دائستہ کے ساتھ اور اردو میں سمجھ بوجھ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس حالت اور اکیہ کا

صورت علیہ کے ساتھ کمال درجے کا اختلاط ہوتا ہے اس اختلاط کیجہ سے صورت کو مجازاً علم کہ دیا

جاتا ہے جیسے کسی تاریک کمرے میں چراغ کو جلانے سے روشنی پیدا ہو جائے تو اس روشنی کا چراغ

کے ساتھ کمال درجے کا اختلاط ہوتا ہے۔ بالکل ایسے ہی حالت اور اکیہ کا صورت علیہ کے

ساتھ اختلاط ہوتا ہے گویا کہ ذہن بمنزلہ کمرے کے ہے اور سورج بمنزلہ چراغ کے ہے اور حالت اور اکیہ بمنزلہ روشنی کے ہے۔ صاحب سلم نے مزید جواب کی توضیح کیلئے مثال دی ہے۔ اور فرمایا کہ حالۃ الذوقیۃ سے فتلت الحالۃ تک جس کا حاصل یہ ہے کہ ذوقیات میں سے کسی چیز کو چکھنے کے بعد قوت ذائقہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو حالت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔ جس کا صورت ذوقیہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ اسکی وجہ سے صورت ذوقیہ پر حالت اور اکیہ کا اطلاق کرنا صحیح ہوتا ہے اور ایسے ہی مسومات میں سے جب کسی آواز کو سنا جائے تو قوت سامعہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسکو حالت سمعیہ کہا جاتا ہے۔ جس حالت سمعیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ جس اختلاط کی وجہ سے صوت سمعیہ کا حالت سمعیہ پر اطلاق کرنا مجازاً صحیح ہوتا ہے۔ اور ایسے ہی شمولیات کی صورت شمیمہ کا اکیہ حالت شمیمہ اور کیفیت کے درمیان بھی اسی طرح کا اختلاط ہوتا ہے۔ اور لمبوسات کی صورت لمبیہ کا اکیہ کیفیت حالت لمبیہ کے ساتھ بھی اختلاط ہوتا ہے جس اختلاط کی وجہ سے صورت شمیمہ اور صورت لمبیہ پر حالت شمیمہ کا اور حالت لمبیہ کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔ بالکل ایسے ہی فیہا نحن فیہ میں صورت علیہ اور حالت اور اکیہ کے درمیان بھی اتحاد اور اختلاط کی وجہ سے حالت اور اکیہ پر صورت علیہ کا مجازاً اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

### فتاویٰ ہند ..... فتاویٰ ہند

صاحب سلم نے جواب کا خلاصہ پیش کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حالت اور اکیہ علم کا حقیقی معنی ہے اور یہ حالت اور اکیہ منقسم ہوتی ہے تصور تصدیق کی طرف اور اس حالت اور اکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ کسی قسم کا کوئی اتحاد ذاتی نہیں ہو سکتا اور ایسے ہی ان کی دونوں قسموں تصور اور تصدیق یعنی حالت اور اکیہ تصور یہ اور حالت اور اکیہ تصدیق کے درمیان کسی قسم کا کوئی اتحاد ذاتی نہیں بلکہ تباہ ذاتی ہے لہذا جہاں تصور اور تصدیق کے درمیان تباہ ذاتی کا قول کیا گیا ہے وہاں انہی یعنی حالت اور اکیہ کی اقسام کے درمیان تباہ مراد ہے اور جہاں پر علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ذاتی

کا قول کیا گیا ہے وہاں پر علم بمعنی صورت علیہ کے ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں اتحاد ذاتی ہے وہاں تاجین ذاتی نہیں اور جہاں تاجین ذاتی ہے وہاں اتحاد ذاتی نہیں۔

**سوال:** جب علم بمعنی حالت اور اکیہ کی ہر دونوں قسمیں تصور اور تصدیق کے درمیان تاجین ذاتی ہوا تو ان دونوں کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں ہوتا چاہیے حالانکہ حتمیہ من کے نزدیک ہے اس سے تو اجتماع یقین لازم آتا ہے؟

**جواب:** شیعین متباینین کا تعلق اور عرض شئی واحد کے ساتھ ایک زمانے میں ہونا جائز ہے جب کہ زمانین ثلثین یعنی علی سبیل التعاقب جائز ہے جیسے نوم اور ہفطہ کے مابین تاجین ظرفی ہے لیکن ان کا تعلق اور عرض علی سبیل التعاقب یکے بعد دیگرے ذات واحد کے ساتھ ہوتا ہے۔

ثم اعلم ان الحل مبنی علی المقدمات الاربعہ۔  
احدها ان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة العلمية  
والثاني: ان الصورة علم مجازا  
والثالث: ان العلم حقيقا هو الحالة الادراكية

والرابع: ان المتقسم الى التصور والى التصديق هي الحالة الادراكية۔

فاشار المصنف الى الاول بقوله ان العلم في مسئلة الاتحاد وعلى الصورة۔ والى الثاني والثالث اشار بقوله ثم بعد التفهيم يعلم ان تلك الصورة التي قوله فتلك الحالة بانها لما صارت تلك الصورة علما لمخالطتها بالحالة فكان كونها علما مجازا لانها لو لم تكن علما مجازا لما اصارت علما للمخالطة وانه لما صارت الصورة علما لمخالطته بالحالة كانت الحالة علما حقيقا لانها لو لم تكن علما حقيقة لما صارت الصورة علما لمخالطة والى المقدمه الرابعه اشار المصنف بقوله فتلك الحالة تنقسم۔

**﴿تفکر﴾** مصنف نے اس سے چند فوائد کطرف اشارہ کیا ہے جو کہ معصفت کی

عبارت سے تفکر تک سے حاصل ہوتے ہیں۔

**ملاحظہ فرمائیے:** کہ صاحب سلم اپنی کتاب میں عموماً یہ عادت ہے کہ جب کسی معترض کے سوال کو نقل کریں گے اس اعتراض کو نقطہ شک سے نقل کرتے ہیں قبل اور بعد اس سے نقل نہیں کرتے۔ اسلئے کہ حدیث میں قبل و قال سے منع کیا گیا یعنی لایحیی باتوں سے منع فرمایا تو معصفت اپنے کما



ل تقویٰ کی وجہ سے ایسے لفظ سے بھی اعتراض کر دیا اور اس کا ذکر کرنا مناسب نہ سمجھا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہک میں چونکہ دونوں جانبیں مساوی ہوا کرتی ہیں کسی ایک جانب میں نصب کا پہلو واضح نہیں ہوتا۔

**تذکرہ ثانی:** کہ صاحب سلم جواب کو لفظ احیب سے ذکر نہیں کرتے بلکہ لفظ حل سے ذکر کرتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ احیب مطلق جواب کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ اور جب کہ حل مطلق جواب کیلئے نہیں بلکہ ایسے جواب کیلئے کہا جاتا ہے جس میں عیب معترض کے اعتراض کے منشاء کو بیان کرے کہ معترض کو غلطی کہاں سے لگی ہے جیسے ہمعان فہم میں ہک کے مقدمات غم میں سے دوسرے مقدمہ یعنی العلم و المعلوم متحدان بالذات کی گنج مراد نہ سمجھنے پر ہک اور معترض کو غلطی لگی ہے کہ معترض اور ہک نے اس مقدمہ کو عام سمجھا کہ خواہ وہ علم معنی صورت علیہ کے ہو یا علم معنی حالت اور اکیہ کے ہو حالانکہ اس سے مراد علم معنی صورت علیہ ہے نہ کہ علم معنی حالت اور اکیہ کے کیونکہ علم معنی صورت علیہ کو اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد ذاتی ہوتا ہے۔

**تذکرہ ثالث:** جو کہ مصنف کی عبارت علیٰ ما نفردت بہ کے ساتھ ہے جس کو سوال و جواب کی صورت میں سمجھیں۔

**سوال:** مصنف کا دعویٰ تفریع نہیں اس لئے کہ اس کا مدار حالت اور اکیہ کے قول کرنے پر ہے حالانکہ جس طرح مصنف حالت اور اکیہ کے قائل ہیں اسی طرح متکلمین اور متاخرین۔ میرزا بہ اور علامہ کوٹلی بھی ہیں لہذا مصنف کا دعویٰ تفریع صحیح نہ ہوا اسکے چند جوابات دیے گئے ہیں۔

**جواب اول:** شاید مصنف کو ان حضرات کے حالت اور اکیہ کے قائل ہونے کی اطلاع نہ مل سکی ہو لہذا تفریع کا دعویٰ درست ہوا لیکن یہ جواب شان مصنف کے مناسب نہیں۔

**جواب ثانی:** یہ تفریع کا دعویٰ حالت اور اکیہ کے قول کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ اسلوب اور طرز اور طریق کے لحاظ سے ہے کہ جس انداز اور اسلوب سے اس حل کو پیش کیا ہے اس انداز سے کسی نے پیش نہیں کیا۔ لہذا مصنف اس میں منفرد ہیں۔

**حجرات ثالث:** کہ واقعہ مصنف اس حل کے پیش کرنے میں منفرد ہیں اور ہر ایک سے منفرد ہونگی وجہ علیحدہ علیحدہ ہے۔

**متکلمین** سے منفرد ہونگی وجہ یہ ہے انہوں نے حالت ادراکیہ کا قول کیا ہے لیکن وہ صورت علیہ کے قائل نہیں اور صاحب سلم حالت ادراکیہ کو ماننے کے ساتھ ساتھ صورت علیہ کے بھی قائل ہیں لہذا متکلمین سے منفرد اور منفرد ہوئے اور

**متاخرین** سے وجہ تفرّد کی یہ ہے کہ اگرچہ انہوں نے حالت ادراکیہ کا قول کیا ہے لیکن وہ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی کے قائل ہیں لیکن جان ذاتی کے قائل نہیں جب کہ صاحب سلم حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے ساتھ ساتھ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی کے ساتھ ساتھ جان ذاتی کے بھی قائل ہیں۔ اور

**میدو زائد** سے وجہ تفرّد کی یہ ہے کہ وہ حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے ساتھ تصدیق اور تصور کو علم کے لواحقات سے مانتے ہیں جب کہ صاحب سلم تصور اور تصدیق کو عین علم کے قائل ہیں نہ کہ حالت ادراکیہ کے۔

اور **سلامہ کوشچی** سے وجہ تفرّد کی یہی ہے کہ وہ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں لیکن حالت ادراکیہ کے صورت کے ساتھ اختلاط کے قائل نہیں جب کہ صاحب سلم حالت ادراکیہ کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط کو بھی مانتے ہیں۔

**حجرات رابع:** صاحب سلم امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے بھی منفرد ہیں۔ امور ثلاثہ یہ ہیں۔ (۱) حالت ادراکیہ کا قول کرنا۔ (۲) اس بات کا قول کرنا کہ تصور اور تصدیق ادراک کی قسمیں ہیں نہ کہ لواحقات۔ (۳) تصدیق اور تصور کا تعلق شئی واحد کے ساتھ ہے دوزمانوں میں جس طرح کو نوم اور یقظہ کا تعلق ذات واحد کے ساتھ ہے زمانے میں۔ صاحب سلم ان امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے یکساں اور منفرد ہیں۔ کیونکہ متاخرین کے نزدیک تصور اور تصدیق کا تعلق شئی واحد نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں بلکہ شبہی کے ساتھ ہے یعنی تصور کا تعلق نسبت

تقدیر کے ساتھ اور تصدیق کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ اور حتمی کے نزدیک اگرچہ تصدیق اور تصور کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہے لیکن وہ تصدیق و تصور کو عین علم نہیں مانتے بلکہ تصور اور تصدیق کو علم کے لوازمات مانتے ہیں۔ لہذا مصنف کا یہ دعویٰ تفرد امور عطا شدہ مجموعہ میں حیث المجموعہ کے لحاظ سے ہے جو کہ بالکل صحیح ہے۔

**فائدہ رابعہ:** جو متعلق ہے مصنف کی عبارت لانا من حیث الحصول فی الذہن سے کہ تمام اشیاء موجودہ فی الکائنات میں تین اعتبار اور تین مراتب ہیں۔

(۱) کہ اُن اشیاء موجودہ فی الکائنات میں عارض و ضمنی اور عارض خارجی کا لحاظ نہ کیا جائے۔ اس مرتبہ میں شئی کو الشئی من حیث ہی سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مرتبہ میں شئی معلوم بالذات کہا جاتا ہے۔

(۲) کسی شئی کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ عوارض خارجیہ میں سے کسی عارض کا اعتبار کیا جائے یعنی صرف عارض خارجی کا لحاظ ہو اس مرتبہ میں شئی کو الشئی من حیث انہ متصف بالعوارض الخاریجیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی مرتبہ میں شئی کو معلوم بالعرض کہا جاتا ہے۔

(۳) کسی شئی میں صرف عوارض ذہنیہ میں سے عارض و ضمنی کا اعتبار کیا جائے اس مرتبہ میں شئی و تعبیر کیا جاتا ہے۔ الشئی من حیث انہ متصف بالعوارض الذہنیہ نیز اس کو الشئی انہ من قائم بالذہن کے لحاظ کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس مرتبہ میں شئی کو تعبیر کیا جاتا ہے۔

الشئی من حیث انہ متصف بالعوارض الذہنیہ انہ قائم بالذہن سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور اس مرتبہ میں شئی کو علم کہا جاتا ہے صاحب سلم نے لانا من حیث الحصول فی الذہن سے مرتبہ اولیٰ کی طرف اشارہ کر دیا۔ وجہ اشارہ یہ ہے کہ معلوم کا لفظ مطلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ المطلق اذا اطلق يراد به الفرد التامل اور لانا من حیث سے مراد معلوم بالذات ہوگا اور من حیث القیام بہ علم سے مرتبہ ثالثہ کی طرف اشارہ کر دیا جب کہ مرتبہ ثانیہ کو غایت ظہور کی وجہ سے اشارہ کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے اور اشارہ نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ بات

ظاہر ہے کہ معلوم بالذات کیلئے کوئی چیز معلوم بالعرض بھی ہوگی۔

**سوال:** اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ شئی کا معلوم بالذات ہونا من حیث ہی کے لحاظ سے ہے تو صاحب سلم کا فائدہ من حیث الحصول فی الذہن کہنا کس طرح درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ صورت کا معلوم ہونا من حیث الحصول فی الذہن کے لحاظ سے ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حصول فی الذہن الثبوتی من حیث ہو ہو سے ایک امر زائد ہے؟

**جواب اول:** لفظ حصول اور وجود ان دونوں میں مترادف ہے لہذا حصول ذہنی اور وجود ذہنی میں بھی مترادف ہوگا اور جو ذہنی کا ہوگا وہی حصول ذہنی کا ہوگا اور وجود ذہنی کا بعض محققین نے یہ معنی بیان کیا ہے الثبوتی من حیث ہو ہو کو وجود ذہنی کہا ہے۔ لہذا حصول ذہنی کا معنی وجود ذہنی ہوگا اب عبارت کا معنی یوں ہوگا الصورة من حیث ہو ہو معلوم بالذات ہے یہ صحیح ہے اور درست ہے۔

**جواب ثانی:** مرتبہ کل تین ہیں۔ (۱) الثبوتی من حیث ہو ہو جس میں وجود ذہنی کا اعتبار بالکل نہیں۔ (۲) الثبوتی من حیث الحصول فی الذہن اس سے وجود ذہنی کا لحاظ ہوتا ہے لیکن عوارض ذہنیہ کا لحاظ بالکل نہیں ہوتا۔ (۳) الثبوتی من حیث التیام فی الذہن اس میں وجود ذہنی کے اعتبار کے ساتھ ساتھ عوارض ذہنیہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے۔

مرتبہ اولیٰ معلوم ہے جو کہ کلی ہے مرتبہ ثانیہ علم ہے جو کہ جزئی ہے مرتبہ ثالثہ یہ ایک برزخی مقام ہے کیونکہ نہ یہ تو علم ہے اور نہ ہی معلوم۔ یہ معلوم تو اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ وجود ذہنی کا لحاظ نہیں ہوتا اور علم اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں عوارض ذہنیہ کا لحاظ نہیں ہوتا لہذا یہ مرتبہ ثالثہ علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخی مقام ہے اور صاحب سلم نے ذکر تو مرتبہ ثانیہ کا کیا ہے لیکن مراد مرتبہ اولیٰ ہے۔ انکی عبارت میں تسامح ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تسامح تعزید اذہان کیلئے کیا گیا ہو۔

**سوال:** جب حصول فی الذہن اور قیام فی الذہن پر دونوں کا حاصل وجود ذہنی ہے اور علم اور معلوم کے درمیان فرق کیسے ہوگا؟

**جواب:** شئی کے ذہن میں دو قسم کے وجود ہوتے ہیں۔

**وجود ظنی:** جس پر آثار نشاء انکشاف فرحت سرور خوشی و حزن وغیرہ کا ترتیب نہ ہو۔

**وجود اصلی:** یعنی جس پر آثار علمیہ مرتب ہوں مثلاً نشاء انکشاف ہونا اور حزن و سرور وغیرہ کی وجہ سے ذہن کا حکیف بالسرور اور حکیف بالحزن ہوتا۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ معلوم کی جانب میں وجود ذہنی سے مراد وجود ذہنی ظنی ہے۔ اور علم کی جانب میں وجود ذہنی سے مراد وجود ذہنی اصلی ہے۔

**سوال:** صاحب سلم نے معلوم اور علم دونوں کی جانب میں حیثیت کی قید کو ذکر کیا ہے یہ حیثیت کونسی ہے کہ دونوں جانب میں ایک ہی حیثیت ہے یا مختلف؟

**جواب:** جس سے پہلے تہمیدی مقدمہ جان لیں کہ حیثیت کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔

(۱) اطلاقیہ (۲) تعلیلیہ (۳) تہمیدیہ۔

**وجہ ہموار:** حیثیت دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حیثیت محیف کے مفہوم سے کسی امر زائد پر دال ہوگی یا نہیں۔ اگر دال نہ ہو تو اس کا نام حیثیت اطلاقیہ ہے جیسے الانسان من حیث انه انسان فاطی اور اگر دال ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یہ حیثیت ماقبل کی علت ہوگی یا نہیں اگر علت ہو تو اس کا نام حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے اکرم زیدا من حیث انه عالم۔ اگر ماقبل کیلئے علت نہ ہو تو حیثیت تقدیریہ ہے۔ پھر اس حیثیت تہمیدیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حیثیت تہمیدیہ معنویہ (۲) حیثیت تہمیدیہ عنوانیہ جس کی وجہ یہ ہے کہ حیثیت تہمیدیہ کے اندر حکم حیثیت اور حیثیت دونوں پر ہوگا یا فقط محیف پر ہوگا اور حیثیت کا صرف لحاظ ہوگا اگر حکم حیثیت اور حیثیت دونوں کے مجموعے پر ہو تو اس کو حیثیت تہمیدیہ معنویہ کہتے ہیں جیسے الکلمۃ من حیث انها لاتدل علی معنی فی نفسها حروف یہاں پر حرف حکم ہے اور حرف کا حکم صرف حیثیت یعنی الکلمۃ پر نہیں بلکہ حیثیت پر بھی ہے۔ اور اگر حکم صرف حیثیت پر ہو لیکن حیثیت کا صرف لحاظ ہو تو

اسکو حیثیت تعقید یہ عنوان یہ کہتے ہیں جیسے العاھیت من حیث انها منصفۃ بالعوارض الذھنیۃ  
 علم اکمل علم کم ہے اور علم کا حکم صرف حیث پر ہے یعنی صورت اور ماحیت پر ہے حیثیت پر نہیں  
 یعنی عوارض ذھنیہ پر یاد رکھیں معنویہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت تغایر کا اعتبار ہوتا ہے  
 اور عنوانیہ میں کثرت اور تغایر کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس تصدیق مقدمہ کے بعد جواب کا حاصل یہ  
 ہے کہ حیثیت اول حیثیت تعلیمیہ معنویہ ہے یعنی من حیث الحصول فی الذھن معلوم۔ جو  
 صورت کے معلوم ہونے کی علت قائم بالذھن ہوتا ہے یوں کہا جائے گا۔ الصورة معلومة لانها  
 قائمة بالذھن کیونکہ اگر صورت قائم بالذھن نہ ہوتی تو وہ صورت علم نہ ہوگی اگر صورت علم نہ  
 ہو تو معلوم نہ ہوگا لہذا صورت کے معلوم بننے کیلئے اس صورت کا قائم بالذھن ہونا سبب اور علت  
 ہے اور سبب کا سبب بھی سبب ہوا کرتا ہے اور علم کی جانب میں حیثیت فقط تعقید یہ عنوانیہ ہے یعنی  
 الصورة المتعقیدۃ بالقیام علم علم کا ثبوت نفس صورت کیلئے ہے لیکن علی الاطلاق نہیں بلکہ قیام  
 کی حیثیت کا لحاظ کرنے کے ساتھ صورت کیلئے علم کا ثبوت ہے۔

**ترجمہ عبارت:** جو مصنف کی عبارت "ثم بعد التفتيش من متعلق ہے۔ صاحب سلم نے فرمایا  
 کہ تحقیق اور تفتیش کے بعد یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے اور مجازی  
 معنی صورت ہے۔

**سوال:** اس پر سوال ہوتا ہے کہ تفتیش اور تحقیق کیا ہے؟

**جواب:** تفتیش اور تحقیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے

**پہلی تقریر:** کہ جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم ایک حقیقت واحدہ واقعہ نفس  
 الامر یہ ہے اور یہ جب ہو سکتا ہے جب علم کا معنی حقیقی حالت ادراکیہ ہو اس لئے کہ اگر علم کا حقیقی معنی  
 صورت قرار دیا جائے تو علم قطعاً حقیقت واحدہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو چیز صورت ہوتی ہے وہ ہمیشہ  
 تابع ہوتی ہے۔ ذی صورتہ کے اور ذی صورتہ جو ہر ہوا کرتا ہے تو صورت بھی ذی صورت  
 کے تابع ہو کر جو ہر ہوگا اور اگر ذی صورت عرض ہے تو صورت بھی عرض ہوگی اور عرض ہونے پر

مقولات تعد عریضہ میں سے جس مقولہ عرضی کے تحت ذی صورت داخل ہوگا اسی مقولہ کے تحت صورت بھی داخل ہوگی لہذا یہ صورت حقائق مختلفہ متعدد مقولات متبائنہ کے تحت داخل ہونگی وجہ سے حقیقت واحدہ نہ رہے گی۔ لہذا جب علم کا حقیقی معنی صورت کو قرار دیا جائے تو علم کی حقیقت واحدہ نہیں رہتی حالانکہ علم کی حقیقت واحدہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے۔ لہذا ثابت ہوا علم کا حقیقی معنی صورت نہیں بلکہ علم کا حقیقی معنی حالت اور اکیہ ہے۔

**دوسری تقریر:** کہ جمہور کا اتفاق ہے کہ علم حقیقت واقعیہ نفس الامریہ ہے اور یہ جب ہو سکتا ہے کہ جب علم کا حقیقی معنی حالت اور اکیہ ہو اس لئے کہ اگر علم کا حقیقی معنی حالت اور اکیہ نہ ہو بلکہ صورت ہو تو علم کا امر اعتباری ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ صورت موجود بوجود ظلی ایک امر اعتباری ہے۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک علم امر اعتباری نہیں بلکہ واقعیہ نفس الامری ہے تو معلوم ہوا کہ علم کا حقیقی معنی حالت اور اکیہ ہے اور مجازی معنی صورت ہے۔

**تیسری تقریر:** یہ بات بدیہی ہے کہ اشیاء خارجیہ میں سے کسی شئی خارجی کو علم نہیں کہا جاسکتا ورنہ شئی خارجی کے انشاء سے علم کا منطقی ہونا لازم آئے گا حالانکہ علم منطقی نہیں ہو سکتا اور ایسے ہی امور ذہنیہ میں سے صورت کو بھی علم حقیقی نہیں کہا جاسکتا کیونکہ صورت موجود بوجود ظلی ہونگی وجہ سے ایک امر اعتباری ہے اور اگر علم کا معنی حقیقی صورت کو قرار دیا جائے تو علم کا امر اعتباری ہونا لازم آئے گا حالانکہ جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم ایک حقیقت واحدہ واقعیہ نفس الامری ہے نہ کہ امر اعتباری اس سے معلوم ہوا کہ علم کا حقیقی معنی صورت نہیں بلکہ حقیقی معنی حالت اور اکیہ ہے۔

**نتیجہ:** اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ علم کا حقیقی معنی حالت اور اکیہ ہے تو ہم اب آپ سے دریافت کرتے ہیں حالت اور اکیہ کے بارے میں کہ یہ امر انضمامی ہے یا امر انتزاعی ہے اگر آپ کہیں کہ یہ امر انتزاعی ہے تو لازم آئے گا علم کا امر اعتباری ہونا اس لئے کہ ہر امر انتزاعی امر اعتباری ہوتا ہے حالانکہ علم کو امر اعتباری کہنا مسلمات قوم کے خلاف ہے۔ اور اگر

آپ کہیں کہ حالت ادراکیہ امر انضمامی ہے تو منضم الیہا کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ کیا وہ ذمّن ہے یا صورت اگر آپ کہیں کہ منضم الیہا صورت ہے تو یہ لازم آئے گا صورت کا عالم ہوتا حالانکہ یہ کہنا صحیح نہیں الصور عالمة۔ کیونکہ عالم وہ ہوتا ہے جس میں شعور اور ادراک ہو اور صورت میں شعور اور ادراک نہیں ہے اور اگر منضم الیہ ذمّن ہو تو یہ صحیح ہے لیکن اس صورت میں حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ غلط اور قسطنق نہ ہوگا۔ جب حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط اور ربط نہ رہا تو صورت کو مجازاً علم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

**جواب:** ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ منضم الیہ ذمّن ہے باقی رہا آپ کا سوال کہ اس صورت میں حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ غلط اور اختلاط اور قسطنق نہیں رہتا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حالت ادراکیہ کو صورت کے ساتھ انضمام نہ ہونے کے باوجود حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ غلط اور قسطنق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ حالت ادراکیہ اور صورت کا عمل ایک ہی ہے اور جب دو چیزوں کا عمل ایک ہو تو وحدت عمل کی وجہ سے ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسے دو چیزیں کسی ایک چیز کو عارض ہوں تو وحدت معروض کی وجہ سے عارضین میں سے ہر ایک کا آخر پر اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسے ضحک اور تعجب دونوں عارض ہوتے ہیں انسان کو اور انسان معروض ہے اسی وجہ سے ضاحک کا اطلاق منعجب پر اور منعجب کا اطلاق ضاحک پر صحیح ہے بالکل ایسے ہی یہاں پر حالت ادراکیہ اور صورت دونوں حال ہیں اور ذمّن ہر دونوں کا عمل ہے اسی وحدت عمل کی وجہ سے حالت ادراکیہ کا صورت پر مجازاً اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

**سوال:** متن کی عبارت ان تلك الصورة العا صارت علماً سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے اور حمل کا مدار اتحاد بحسب الوجود پر ہے حالانکہ حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان اتحاد بحسب الوجود مفقود ہونے کی وجہ سے پایا ہی نہیں جاتا؟

**جواب:** کیا ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس عبارت سے حالت ادراکیہ اور صورت



کے درمیان حمل ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ عبارت سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت پر مجازی طور پر اطلاق ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بالحد میں لان الحالة الدراکیہ سے علاقہ مجاز کو بیان کیا گیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اطلاق مجازی اور حمل میں فرق ہے کہ حمل کا مدار اگرچہ اتحاد بحسب الوجود پر ہے۔ لیکن اطلاق مجازی اتحاد بحسب الوجود کا مقتضی نہیں۔

**حیثیات خاصہ:** اگر علی سبیل المثال ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں کہ عبارت سے حمل ہی معلوم ہوتا ہے تو پھر ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حمل کا مدار اتحاد بحسب الوجود پر ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عند المتحققین حمل کا مدار اتحاد بحسب الحلول پر ہے اور اتحاد بحسب الحلول کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) حال ہو (۲) محل ہو۔ جیسے الجسم ایضاً میں جسم محل اور حال ایضاً ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ہر دونوں چیزیں حال ہوں اور تیسری چیز محل ہو۔ یہاں پر یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے کہ حالت ادراکیہ اور صورت دونوں حال ہیں اور جن کا محل ذہن ہے لہذا اتحاد بحسب الحلول کے پائے جانے کی وجہ سے حمل صحیح ہوا اس پر سوال ہوگا۔

**سوال:** کہ حالت ادراکیہ اور صوت کے درمیان اتحاد بحسب الحلول کا پایا جانا تمام مواد میں مسلم نہیں بلکہ کلیات میں ہر دونوں کے درمیان اتحاد بحسب الحلول ہو سکتا ہے کیونکہ کلیات کی مدبرہ قوت عقل ہے لہذا کلیات کی صورت اور ان کی حالت ادراکیہ ہر دونوں کا محل ذہن ہے اور اس وعدۂ محل کی وجہ سے کلیات کی صورت اور ان کی حالت ادراکیہ ہر دونوں کے درمیان اتحاد بحسب الوجود پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ جزئیات مجردہ کا مدبرہ وہم ہے اس لئے کہ جزئیات مجردہ کا صورت حصول ہوگا وہم میں اور ان کی حالت ادراکیہ کا حصول ہوگا ذہن میں۔ جزئیات مجردہ کی صورت اور ان کی حالت ادراکیہ کا محل ایک ہوا اور جزئیات مادیہ کا اور اک چونکہ حواس میں ہے لہذا جزئیات مادیہ کی صورت حصول ہوا اس میں ہوگا اور ان کی حالت ادراکیہ کا محل بھی ایک رہا جس کی وجہ سے جزئیات مجردہ اور جزئیات مادیہ کی صورت اور ان کی حالت ادراکیہ کے درمیان محل ایک نہ

ہونے کی وجہ سے اتحاد بحسب الحلول نہ پایا گیا؟

**جواب اول:** جزئیات کے علم کا حاصل کرنے کا طریقہ ہے کہ اگر جزئیات کا علم بالکنہ یا بکشمہ ہو تو مطلوب اس صورت میں جزئیات کی طبائع کلیہ یعنی ماصیت کا یہ کو ذہن میں حاصل کرنا اور جزئیات کا علم بالہجہ یا بالوجہ ہو تو مطلوب اس صورت میں جزئیات کے حواس خاصہ ذہن میں لانا ہے بھر تقدیر طبائع کلیہ ہوں یا حواس خاصہ ہوں کلیات کی قبیل سے ہیں جس کی صورت اور حالت ادراکیہ کا محل ذہن ہے تو وحدت محل کی وجہ سے اتحاد بحسب الحلول پایا گیا۔

**جواب ثانی:** اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ جزئیات مجردہ کی صورت کا محل وہم ہے اور جزئیات مادیہ کی صورت کا محل حواس ہے۔ پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ جس محل میں صورت ہوگی اس محل میں حالت ادراکیہ بھی ہوگی اس لئے صورت بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے اور جہاں چراغ ہوتا ہے۔ ہاں روشنی ہوتی ہے لہذا یہ سوال مصنف پر وارد نہ ہوگا کہ صاحب سلم کا کالحالہ الذوقیہ سے بیان کردہ تمثیل صحیح نہیں۔

**ملاحظہ فرمائیے:** جو کہ مصنف کی عبارت کالحالہ الذوقیہ سے متعلق ہے۔

**سوال:** کلیات کا ادراک قوت عاقلہ کرتے ہیں اور جزئیات مجردہ عن المادہ یا جزئیات مقولہ کا ادراک قوت وہمیہ کرتی ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ کرتے ہیں تو کلیات کی صورت علمیہ قوت عاقلہ میں اور اسکی حالت ادراکیہ بھی قوت عاقلہ میں ان دونوں کا محل تو واحد ہے لہذا ان میں اتحاد ذاتی ہوا لیکن جزئیات مادیہ اور مجردہ کا محلول تو قوت وہمیہ اور حواس ہے جب کہ انکی حالت ادراکیہ کا محل ذہن ہے تو جزئیات کی صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ میں محل واحد نہیں۔ لہذا ان کے درمیان ربط اتحاد کی تیسری صورت بھی باطل ہوئی۔ تو صورت علمیہ پر علم کا اطلاق مجاز اور درست نہیں ہوگا؟

**جواب اول:** ملاحظہ فرمائیے یہ جواب دیا کہ کلیات کی طرح جزئیات کی ادراک بھی تو قوت عاقلہ کرتی ہیں لیکن بصورت طبیعت کلیہ یعنی جزئیات کی طبائع کلیہ ذہن میں جاتی ہیں اور طبائع کلیہ

کے واسطے سے ذہن جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے تو جزئیات کی صورت علیہ بھی ذہن میں ہیں اور حالت ادراکیہ بھی ذہن میں ہیں لہذا انکے درمیان ربط اور اتحاد ہوگا۔

**جواب ثانی:** بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ جیسے جزئیات کی صورت و ہمہ میں خواص میں اور انکی حالت بھی قوت و ہمہ میں اور خواص میں ہے اس لئے صورت علیہ بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے جہاں لائٹیں ہوگا وہاں روشنی ہوگی لہذا دونوں کا محل واحد ہے تو مصنفؒ کی عبارت کا الحاله الذوقیہ سے انہی جوابات کی طرف اشارہ ہے اور اس طرح کہ مصنفؒ نے ماقبل میں مطلقاً حالت ادراکیہ اور صورت علیہ کے درمیان اتحاد بھی ثابت کیا اور آگے کا الحاله الذوقیہ سے جزئی مثالیں پیش کر کے انکے درمیان ربط اور اتحاد کو ثابت کیا اور جزئیات کی صورت علیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان ربط اور اتحاد کی بھی دو صورتیں ہیں۔

**حالتہ سابعہ:** جو کہ مصنفؒ نے قول فلتلك الحالة سے متعلق ہے۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ مصنفؒ کی اس عبارت کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ فن منطق میں جس تصور اور تصدیق سے بحث ہوئی ہے وہ علم معنی حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر یہی سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ تحقیق بات یہ ہے کہ فن منطق میں جو تصور اور تصدیق سے بحث ہوتی ہے وہ علم معنی صورت علیہ کی قسمیں ہیں باقی رہی یہ بات کہ وہ تصور اور تصدیق علم معنی صورت علیہ کی قسمیں کیوں ہیں۔ حالت ادراکیہ کی کیوں نہیں اسکی کیا وجہ اور علت ہے؟

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ فن منطق میں تصور اور تصدیق سے بحث ہوتی ہے من حیث الاتصال الی المطلوب اور الاتصال تقاضا کرتا ہے ترتیب اور ترکیب کا اور یہ ترکیب صورت علیہ میں تو پائی جاتی ہے لیکن حالت ادراکیہ میں نہیں پائی جاتی اسلئے کہ حالت ادراکیہ بسیط ہونکی وجہ سے ترتیب اور ترکیب کو قبول ہی نہیں کرتی۔

**حالتہ رابعہ:** جو مصنفؒ کی عبارت لفتنا و لھما کتفاوت النوم و البقظہ سے متعلق ہے۔ صاحب سلم کی اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح نوم اور بقظہ کا شئی واحد

کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے احتمال زمانہ واحد میں نہیں ہو سکتا ایسے ہی تصور اور تصدیق کا تعلق شئی واحد کے ساتھ زمانہ واحد میں نہیں ہو سکتا اور یہ باطل ہے کیونکہ واقعہ نفس الامری کے خلاف ہے اسلئے کہ مطلق تصور اور تصدیق مطلق تصور اور تصدیق میں معتبر ہے جس کی وجہ سے مطلق تصور کا اجتماع تصدیق کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

**جواب اول:** یہ تمثیل مطلق تصور، مطلق تصدیق کے لحاظ سے نہیں بلکہ تصور کی خاص قسم شک اور تصدیق کے لحاظ سے ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ شک اور تصدیق ہر دونوں کا نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہو سکتا اور یہ بات بالکل درست ہے کیونکہ جب نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ شک کا تعلق ہو تو اذعان نہیں ہوگا جو نسبت خبریہ کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا تو اذعان ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ شک اور اذعان کا زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

**جواب ثانی:** اگر ہم یہ بات تسلیم کر بھی لیں کہ نوم بفظہ سے علم مطلق تصور تو تصدیق کے لحاظ سے تو یہ بھی درست ہے۔ اس لئے کہ جب تصور کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف ہوگا حالت تصوریہ کے ذریعے اور نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق اور اذعان کا تعلق ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف ہوگا حالت تصدیقیہ کے ذریعے اور یہ بات واضح ہے کہ ہر دونوں قسم کی انکشاف میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف تصور کے ذریعے ہوگا تو اس کا انکشاف لا علی وجہ الاقرار والتسلیم ہوگا اور جب نسبت تامہ خبریہ انکشاف تصدیق کے ذریعے ہوگا تو انکشاف علی وجہ الاقرار والتسلیم ہوگا اور یہ بات بدیہی ہے کہ زمانہ واحد میں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کا انکشاف علی وجہ الاقرار والتسلیم بھی ہو۔ یقیناً ہر دونوں کا زمانہ مختلف ہوگا لہذا صاحب سلم کا یہ کہنا صحیح ہوا کہ شئی واحد کیساتھ تعلق کے لحاظ سے تصور اور تصدیق کا زمانہ واحد ہوا اجتماع نہیں ہو سکتا جس طرح کہ نوم اور بفظہ کا تعلق شئی واحد کے ساتھ ہونے کی وجہ سے زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

**سوال ۱:** بعض شراح نے مصنفؒ کی یہ عبارت العارضتین کو نوم اور یقظہ کی صفت نہیں

بنایا بلکہ فضا و ہما میں ہما ضمیر سے حال بنایا اور اس ترکیب پر کئی سوال وارد ہوتے ہیں۔

**سوال ۲:** ہما ضمیر مضاف الیہ ہے حالانکہ حال کے لئے ذوالحال فاعل یا مفعول ہوتا ہے۔

لہذا مضاف الیہ سے حال بنانا درست نہیں۔

**جواب:** ہما ضمیر اگرچہ لفظ کے لحاظ سے مضاف الیہ ہے لیکن معنی کے اعتبار سے فاعل یا مفعول

بن رہا ہے لہذا ذوالحال بنانا صحیح ہوا۔

**سوال ۳:** حال اور ذوالحال میں تذکیر اور تانیث کے لحاظ سے مطابقت ہوتی ہے اور یہاں پر

مطابقت ہما ضمیر کی نہیں اس لئے کہ ہما ضمیر ذوالحال مذکر ہے اور حال العارضتین مؤنث ہے۔

**جواب:** ہما ضمیر اگرچہ لفظوں کے لحاظ سے مذکر ہے لیکن معنی کے لحاظ سے مؤنث ہے اس لئے

کہ ہما ضمیر عبارت ہے حالت ادراکیہ تصدیقیہ اور تصور یہ سے جن کا مؤنث ہونا واضح ہے۔

**سوال ۴:** حال کیلئے نکرہ ہونا شرط ہے حالانکہ یہاں پر العارضتین معرف باللام حال ہے۔

**جواب:** العارضتین میں الف لام عہد و جہتی ہے جس کا مدخل نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

**سوال ۵:** حال ذوالحال کے درمیان فصل بالاجنبی ناجائز ہے حالانکہ یہاں پر کتفاوت النوم و

الیقظہ فصل بالاجنبی۔

**جواب:** اگر فصل بالاجنبی کسی ضرورت کی وجہ سے ہو تو مجتنب نہیں ہے اور یہاں پر ضرورت مشہد کا

مشہد بہ کے ساتھ اتصال ہونا ہے چونکہ یہ ترکیب تکلفات سے خالی نہیں اس لئے مصنفؒ نے اس

کو اختیار نہیں کیا۔

**مائدہ عشرہ:**

**سوال:** تم نے تصور تصدیق کے درمیان تفاوت کی مثال بیان کی ہے نوم یقظہ کے ساتھ

حالانکہ نوم یقظہ پر پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس

طرح نوم یقظہ کا ایک وقت میں جمع ہونا محال ہے اسی طرح تصور اور تصدیق کا اجتماع ایک

وقت میں محال ہے حالانکہ تصور اور تصدیق کا اجتماع قضیہ میں ہو رہا ہے۔ موضوع کا تصور، قول کا تصور نسبت کا تصور اس میں تصدیق بھی ہوتی ہے۔

**جواب:** تصور کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تصور متعلق با المفردات (۲) تصور متعلق با المركبات۔

اول قسم تصدیق کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اور قضیہ میں بھی یہی قسم ہے اور قسم ثانی تصدیق کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق نہ ہوا۔

**جواب:** شک کی دو تقریریں تھیں۔ (۱) حل مذکور شک کی تقریر اول کے اعتبار سے ہو تو اس کا

جواب مصنفؒ نے اپنی منہبہ میں ذکر کیا گیا۔ شک ثانی کا مدار تین مقدمات پر تھا جس کا دوسرا مقدمہ تھا۔ انتصور بتعلق بکل شئی یہ مسلم ہے۔ لیکن یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصور کا تعلق اقسام اربعہ کے ساتھ ہر ہر چیز کے ساتھ ہو اس لئے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے ساتھ تصور کا تعلق بالکنہہ نہیں ہو سکتا بالوجہ بوجہ ہوتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تصور بالکنہہ اور بکنہہ کا تعلق نہیں ہو سکتا اسی طرح تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق تصور بالوجہ ہے تو جب تصور کا تعلق بوجہ تصدیق کے ساتھ ہوا تو تصور علم بوجہ اور تصدیق معلوم ہے اب ضابطہ العلم و المعلوم متحدان بالذات کے تحت ان دونوں میں اتحاد ہوگا جس کے بتائیں کے ہم قائل نہیں بلکہ ہم بتائیں کے قائل ہیں تصور اور نفس تصدیق میں لہذا اجماع بتائیں ہے وہاں اتحاد نہیں لہذا اجماع اتحاد ہے وہاں بتائیں نہیں اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

**ما زادہ احد عشر:**

**سوال:** یہ شک مشہور متاخرین کی جانب سے وارد ہے جو کہ دلیل ہے۔ مقدمات مسلمہ عند الخصم پر مبنی ہوتا ہے۔ اور جواب عن الجدل وہ بھی مقدمات مذکورہ کے تسلیم کرنے کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ کما ہود آب المناظرہ حالانکہ یہ حل مذکور مقدمہ ثانیہ کی منع کے ساتھ ہیئت کیونکہ مجیب نے جواب میں یہی کہا کہ علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ممنوع ہے۔ لہذا اس

حاصل میں مناظرے کے اصول کی مخالفت ہے۔ لہذا اگر یہ مجیب حقد میں سے ہے تو اس کیلئے لازمی ہے کہ مقدمات مبنیہ علیہ الشک تسلیم کر لے اگر غیر حقد میں سے ہے تو اسکو چاہئے کہ حقد میں کی جانب سے جواب دے نیز یہ مقدمات مذکورہ مسلم ہیں حقد میں کے نزدیک تو ان مقدمات کو تسلیم کریں کہ یہ حل اور جواب اس طرح نہیں ہے لہذا یہ حل انکی طرف سے نہیں جن پر یہ شک وارد ہوتا ہے۔

**جواب:** یہ جواب مناظرہ کے اصول کے موافق ہے اس لئے کہ حقد میں نے علم اور معلوم کو متحد بالذات تسلیم کرتے ہیں لیکن مطلق علم اور اسکے معلوم کے درمیان اتحاد نہیں تسلیم کرتے بلکہ علم جو بمعنی صورت علیہ اور اسکے معلوم کے درمیان اتحاد مانتے ہیں۔ اور علم بمعنی حالت اور اکیہ کے ہے اسکے اور اسکے معلوم کے درمیان قطعاً اتحاد تسلیم نہیں کرتے نیز جس علم اور معلوم کے درمیان حقد میں اتحاد تسلیم کرتے ہیں مجیب بھی اسی اتحاد کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے اور جس علم اور معلوم کے درمیان یعنی علم حقیقی اور معلوم کے درمیان وہ اتحاد تسلیم نہیں کرتے تو مجیب بھی وہ اتحاد یہاں تسلیم نہیں کرتے۔ تو

**خلاصہ جواب:** یہ ہے کہ یہ جواب اور حل مقدمات مذکورہ کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہے نہ کہ مقدمات شک میں سے کسی مقدمہ کے انکار کے ساتھ ہے۔

**ماہنامہ دانش و تحقیق**

**سوال:** تصور اور تصدیق کو جو مشابہت دی گئی ہے نوم اور نقطہ کے ساتھ یہ دو حال سے خالی نہیں یہ دو تین زمانہ میں ہے یا وقت واحد میں اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ اول اسلئے کہ اگرچہ اس کا قیام نوم اور نقطہ میں صحیح ہے کیونکہ نسوم بھی شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے ایک زمانہ میں اور نقطہ دوسرے زمانہ میں لیکن اسکا قیام تصور اور تصدیق صحیح نہیں اس لئے کہ تصور اور تصدیق ان میں ہے ہر ایک کا قیام شئی کے ساتھ وقت واحد میں ہے نہ کہ دو تین میں کیونکہ تصدیق فرع ہے تصور کی اور جب تک تصور تحقق نہیں ہوگا تصدیق بھی تحقق نہ ہوگی۔ کما هو الظاہر اور ثانی شق اسلئے باطل

ہے کہ اگرچہ اس کا قیام تصور اور تصدیق میں تو صحیح ہے لیکن نوم اور یقظہ میں صحیح نہیں کیونکہ نوم اور یقظہ یہ دونوں شئی کے ساتھ زمانہ واحد میں قائم نہیں ہوتیں کما لا یخفی۔

**جواب:** بعض نے اس کا جواب دیا کہ یہ تشبیہ مطلق قیام میں ہے بغیر لحاظ کرنا زمان اور زمانین کے جیسا کہ نوم اور یقظہ دونوں قائم اور متعلق ہوتی ہیں شئی واحد کے ساتھ جس طرح تصور اور تصدیق بھی قائم ہوتے ہیں شئی واحد کے ساتھ عام ازیں کہ زمانہ ایک ہو یا دو ہوں

**جواب ثالث:** بعض نے جواب دیا کہ یہ تشبیہ زمانین و قدین میں ہے باقی رہا یہ سوال کہ یہ تصور اور تصدیق میں صحیح نہیں اس کا جواب یہ ہے جبکہ تصدیق متعلق ہوتی ہے بعد تعلق کے کہ تصور کا تعلق شئی کے ساتھ ایک زمانہ میں ہوتا ہے اور تصدیق کا تعلق اسی شئی کے ساتھ دوسرے زمانہ میں ہوتا ہے باقی رہا تصدیق کا فرع ہونا تصور کیلئے اس کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق کسی زمانہ میں اس وقت تک تحقق نہیں ہو سکتی جب تک کہ تصور کا تعلق اس شئی کے ساتھ اس سے پہلے نہ ہو چکا ہو۔ اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ تصور اور تصدیق دونوں متعلق ہوتے ہیں۔ ایک ہی زمانہ میں کیونکہ اگر تصور اور تصدیق متعلق ہوں شئی واحد کے ساتھ زمانہ واحد میں تو لازم آئے گا نوارد العلل علی المعلول الواحد: اس لئے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے ساتھ انکشاف حاصل ہوتا ہے۔

**حسن جواب:** یہ ہے کہ تشبیہ زمانین میں ہے لیکن مراد تصور سے شک، تخیل، وہم، انکار ہے وہ جو نسبت نامہ خبریہ کے ساتھ متعلق ہیں نہ کہ مطلق تصور اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ چاروں قسمیں شک، تخیل، وہم، انکار جس زمانے میں متعلق ہوئے ہیں تصدیق اس زمانے میں متعلق نہیں کیونکہ وہ طرفین کے استوار کا نام ہے اور تصدیق جانب راجع کا نام ہے تو زمانہ واحد میں شئی واحد کا مستوی الطرفین اور غیر مستوی الطرفین ہونا محال ہے۔ لہذا تصدیق اس شئی کے متعلق ہوگی لیکن شک کے زائل ہونے کے بعد اس طرح باقی تصورات ثلاثہ میں بھی۔

**ناقصہ ثلاثہ عشر:**

**سوال:** حالت ادراکیہ کو علم حقیقی کیسے کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ علم اور معلوم میں مطابقت کا ہونا



شرط ہے حالانکہ حالت اور اکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ قطعاً مطابقت نہیں۔ کیونکہ حالت ہمیشہ مقولہ کیف میں سے ہے اور معلوم وہ صورت من حیث ہی کے مرتبہ میں ہے۔ اور یہ معلوم مقولات قباہت میں سے ہے کیونکہ صورت تابع ہوا کرتی ہے ذی صورت کے مقولہ میں نہیں یہ مقولہ جوہر میں سے کبھی مقولہ کم میں سے وکلہ الہذا جب حالت اور اکیہ کی اپنے معلوم کے ساتھ مطابقت نہ ہوئی تو اس کو علم حقیقی بھی نہیں کہا جاسکتا۔

**حجۃ:** مطابقت جو شرط ہے علم اور معلوم میں وہ انکشاف میں ہے۔ بایں معنی کہ وہ علم کاشف ہے اس معلوم کیلئے لیکن مطابقت باحیث میں قطعاً شرط نہیں۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ جو مطابقت شرط ہے علم میں وہ تحقق پائی جاتی ہے اور جو مطابقت فی الماہیت شرط نہیں وہ نہیں پائی جاتی۔

### **نتیجہ اولیٰ: کل من کل منہما بدیہیاً ..... فتدبر**

صاحب سلم کی دو غرضیں ہیں غرض جلی اور غرض خفی۔ غرض جلی یہ حاجت الی المنطق کے بیان کیلئے مقدمہ اولیٰ کے بیان کر کے بعد مقدمہ ثانیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور غرض خفی علم کی تقسیم ثانی یعنی علم کی تقسیم بدیہی اور نظری کی طرف کرنا چاہتے ہیں اور ہر دونوں قسموں کی تعریف کو بھی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بہر حال غرض جلی اور مقصود بالذات چار دعوؤں کو مع الدلائل ثابت کرنا ہے۔

**دعویٰ اول:** نوع تصور کے تمام افراد بدیہی نہیں۔

**دعویٰ ثانیہ:** نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی نہیں۔

**دعویٰ ثالثہ:** نوع تصور کے تمام افراد نظری نہیں۔

**دعویٰ رابعہ:** نوع تصدیق کے تمام افراد نظری نہیں۔

صاحب سلم نے پہلے دونوں دعوؤں کو اشتراک فی الدلیل کی وجہ سے بنا بر اختصار ایک جملہ میں بیان کر دیا والا فانت مستغن سے پہلے دونوں دعوؤں کی دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی ہوں تو استغناء عن النظر لازم آئے گا۔ یعنی

کسی تصور اور کسی تصدیق کیلئے نظر فکر کی ضرورت نہ ہوگی۔ حالانکہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات ایسے ہیں جن کے حاصل کرنے کیلئے ہم نظر فکر کے محتاج ہیں اس سے معلوم ہوا کہ تمام تصدیقات اور تمام تصورات بذمہ نہیں۔ دلیل کی ترکیب بطریق قیاس یوں ہوگی۔ نوکان جمیع التصورات والتصدیقات بدیهیہا للزم استغناء عن النظر لکن التالی باطل فالعقد مغلہ: اور دوسرے دونوں دعوؤں کو بھی اشتراک فی الدلیل کی وجہ سے بنا براختصار ایک جملہ میں ولا نظریہ کو بیان کر دیا اور ان دونوں دعوؤں کی دلیل کو اولاً لہذا سے پیش کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اتمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا بطور قیاس یوں کہا جاسکتا ہے نوکان جمیع التصورات والتصدیقات نظریہ یا للزم الدور او التسلسل لکن التالی باطل فالعقد مغلہ: یہاں پر تین باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔ (۱) دور اور تسلسل کی حقیقت اور تعریف۔ (۲) بیان طائرہ (۳) بطلان دور۔

**دور کی تعریف:** توقف الشیء علی ما يتوقف علیہ من جهة واحدة۔ ایک شئی کا دوسری ایسی شئی پر موقوف ہونا کہ وہ دوسری شئی پہلی شئی پر موقوف ہو بشرطیکہ جہت توقف ایک ہو۔

**تقسیم دور:** دور کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) دور مصرحہ اور دور مضمر۔ دور مصرحہ کہتے ہیں توقف بلا واسطہ کو اور دور مضمر کہتے توقف بالواسطہ کو خواہ ایک واسطہ ہو یا متعدد واسطے ہوں دور مصرحہ کی مثال کہ آکا موقوف ہونا با، پر اور با، کا موقوف ہونا پر دور مضمر کی مثال آکا موقوف ہونا با، پر اور با، کا موقوف ہونا با، پر اور با، پر اور با، کا موقوف ہونا پر۔ اول بمرتبہ واحدہ ہوتا ہے اور دوم بمراتب متعددہ ہوتا ہے۔

**تسلسل کی تعریف:** امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمعہ کا موجودہ بالفعل ہونا۔

**تیسری بات بیان ملازمہ:** اگر نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو اس صورت میں جب بھی کسی تصور یا تصدیق کو حاصل کیا جائے گا تو اس کو تصدیق آخر اور تصور آخر

سے حاصل کیا جائے گا وہ تصور آخر اور تصدیق آخر بھی نظری ہیں تو اب یہ دوسرا تصور دوسرا تصدیق دو حال سے خالی نہیں اسکو پہلے تصور یا تصدیق سے حاصل کیا جائے گا یا کسی تیسرے تصور اور تصدیق سے حاصل کیا جائے گا اگر سلسلہ حائدہ ہو تو دور اور اگر سلسلہ ذابہ الی غیر انتہایہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ صاحب سلم نے پہلی دو باتوں کو یعنی دور اور تسلسل کی حقیقت اور تعریف اور بیان ملازمہ کو ظاہر ہونگی وجہ سے ترک کر دیا۔ بطلان دور کی دو دلیلیں بیان کی ہیں۔ پہلی دلیل فیلزم تقدم الشئ علی نفسه بمرئیتین سے دی ہے اور دوسری دلیل بل بمراتب غیر متناہیہ سے دوسری دلیل دی ہے اور فان الدور مستلزم التسلسل۔ دوسری دلیل کی دلیل کا بیان ہے اور لان عدد التضعیف سے لیکر فحیثند لو کان تک ابطال تسلسل کے براہین میں سے برهان تضعیف کے بعض مقدمات کا بیان ہے اور فحیثند سے فتدبر تک اس برهان کے اجراء کی طرف اشارہ ہے۔

### حکم فیلزم تقدم الشئ علی نفسه۔

بطلان دور کی دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ دور میں شئی کا اپنی ذات پر دوسرے میں مقدم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ کے لحاظ سے مقدم ہونا باطل ہے تو دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے مقدم ہونا بطریق اولیٰ باطل ہے مثلاً آ مقوف ہو، پر تو، آ مقوف علیہ ہونگی وجہ سے آ سے مقدم ہے اور جب، آ مقوف ہوگا تو آ مقوف علیہ ہونگی وجہ سے، آ پر مقدم ہوگا باقی رہی یہ بات کہ آ میں شئی کا اپنی ذات پر دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے کیسے مقدم ہونا لازم آتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر آ اپنے سابق، کے مقام اور جگہ ہوتا تو آ کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ مقدم ہوتا لیکن چونکہ آ اپنے سابق یعنی، سے بھی سابق ہو گیا۔ اس لئے آ اپنی ذات سے دو مرتبہ مقدم ہو گیا۔

### حکم بل بمراتب غیر متناہیہ۔

بطلان دور کی دوسری دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ دور میں شئی کا اپنی ذات پر

بموازب غیر متناہیہ مقدم ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ کے ساتھ مقدم ہونا باطل ہے تو بموازب غیر متناہیہ مقدم ہونا بطریق اولیٰ باطل ہوگا باقی رہی یہ بات کہ بموازب غیر متناہیہ مقدم ہونا کیسے لازم آتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اور تسلسل باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ دور تسلسل کو کیسے مستلزم ہے اس کا سمجھنا موقوف ہے پانچ مقدمات پر:-

**مقدمہ اولیٰ:** جو چیز بھی موجود بعد العدم ہو وہ امور واقعہ کے ساتھ متصف ہوگی۔

**مقدمہ ثانیہ:** موقوف علیہ اور موقوف میں تغایر کا ہونا ضروری ہے۔

**مقدمہ ثالثہ:** شئی اور نفس شئی میں عینیت ہوتی ہے۔

**مقدمہ رابعہ:** شئی اور نفس شئی کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔

**مقدمہ خامسہ:** متحدہ متحد۔ ان مقدمات خمسہ کے بعد دلیل کا حکم چلاتے ہیں

کہ دور کی صورت میں شئی کا اپنی ذات پر بموازب غیر متناہیہ مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ جب آ موقوف ہوگا ہا، پر ہا، موقوف ہوگا آپر تو بحکم مقدمہ اولیٰ آ موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہوگا۔ اس تغایر کو ظاہر کرنے کیلئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ آ موقوف ہے نفس آ موقوف علیہ اور بحکم مقدمہ ثالثہ آ اور نفس میں عینیت ہے اور بحکم مقدمہ رابعہ جو آ کا حکم ہے وہی نفس آ کا حکم ہے اور آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے تو نفس آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا اور ہا، کا حکم نفس آ پر موقوف ہونا ہے لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ نفس آ موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہوگا اور اس تغایر کو ظاہر کرنے کے لئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ نفس آ موقوف ہے۔ اور نفس آ موقوف علیہ یہ اور بحکم مقدمہ ثالثہ کہ نفس آ کا اتحاد ہے۔ نفس آ کے ساتھ اور نفس آ کا اتحاد ہے آ کے ساتھ تو بحکم مقدمہ خامسہ نفس آ کا اتحاد ہوگا آ کے ساتھ لہذا بحکم مقدمہ رابعہ جو حکم آ کا ہوگا وہی حکم نفس آ کا ہوگا اور آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا آ پر موقوف ہونا ہے تو

نفس نفس آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا نفس نفس آ پر موقوف ہونا ہے تو بحکم مقدمہ  
 اولیٰ نفس نفس آ موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہوا بحکم مقدمہ ثانیہ ان دونوں میں تغایر ہوگا، اور  
 تغایر ظاہر کرنے کیلئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ نفس نفس آ موقوف ہے اور نفس نفس نفس آ  
 موقوف علیہ ہے اور بحکم مقدمہ ثالثہ نفس نفس نفس کا اتحاد ہے نفس نفس آ کے ساتھ اور  
 نفس نفس آ کا اتحاد ہے نفس آ کے ساتھ اور نفس آ کا اتحاد ہے آ کے ساتھ۔ لہذا بحکم  
 مقدمہ خامسہ نفس نفس نفس آ کا اتحاد ہوگا آ کے ساتھ لہذا بحکم مقدمہ رابعہ جو حکم آ کا ہوگا  
 وہی حکم نفس نفس نفس آ کا ہوگا اور آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا آ پر موقوف ہونا  
 ہے۔ لہذا نفس نفس نفس آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا حکم موقوف ہونا نفس نفس  
 نفس ہا، پر لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ نفس نفس نفس آ موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہوا اور بحکم  
 مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہے اور تغایر کو ظاہر کرنے کیلئے تعبیر کیا جائے گا کہ نفس نفس نفس آ  
 موقوف ہے اور نفس نفس نفس نفس آ موقوف علیہ ہے۔ ہلم جزاً یہ سلسلہ الی ما لا ینایہ  
 تک چلاتا جائے گا تو نفوس غیر متناہیہ کا ہونا لازم آئے گا اور یہی نفوس غیر متناہیہ کے اعتبار سے  
 شئی کا اپنے ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک  
 مرتبہ مقدم ہونا محال ہے بمراتب غیر متناہیہ کا محال ہونا بطریق اولیٰ محال اور باطل ہے لہذا  
 دور بھی باطل ہوا اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے۔ لہذا انوع تصور کے  
 تمام افراد اور نوع تصدیق کے تمام افراد کا نظری ہونا بسلسلہ اعادہ باطل ہوا لہذا اتمام تصورات  
 اور تمام تعددیات نظری نہیں۔

**تعلیل** لان عدد التضعیف اذید من عدد الاصل۔

معصفت بطلان تسلسل کے براہین اور دلائل میں برہان تضعیف کو ذکر کر رہے ہیں۔

### ﴿برہان تضعیف﴾

جس کا سمجھنا بھی پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔

**مقدمہ اولیٰ:** ہر موجود بعد اعدم معروض للعدہ ہوتا ہے اگر متناہیہ ہے تو عدد بھی متناہی عارض ہوگا۔ اگر غیر متناہیہ ہے تو عدد بھی غیر متناہیہ عرض ہوگا۔

**مقدمہ ثانیہ:** کہ ہر عدد قابل تصعیف ہوتا ہے کہ اسکو گنا کیا جاسکتا ہے خواہ عدد متناہی ہو یا غیر متناہی۔

**مقدمہ ثالثہ:** عدد تصعیف عدد اصل سے زائدہ ہوتا ہے یعنی تصعیف سے حاصل شدہ عدد زائدہ ہوتا ہے حرید علیہ پر۔

**مقدمہ رابعہ:** عدد زائدہ کی زیادتی حرید علیہ کی صحیح احاد کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوگی۔

**مقدمہ خامسہ:** تناہی عدد مستلزم ہے تناہی محدود کو۔ اور مصنفؒ نے ان مقدمات خمسہ میں

سے پہلے دو مقدموں کو شہرت کی بناء پر ترک کر دیا ہے۔ اور باقی تین مقدموں کو بیان کیا ہے۔ لیکن

دلیل فقط مقدمہ رابعہ کیلئے دی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ عدد کی زیادتی میں تین احتمال ہیں۔

(۱) زیادتی عدد حرید علیہ کی ابتداء میں ہو۔ (۲) وسط میں ہو۔ (۳) آخر میں ہو۔ زیادتی مبدہ

میں ہو تو مبدہ مبدہ نہیں رہے گا۔ اگر وسط میں ہو تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ تمام آحاد میں اس قدر

اتصال والاضام ہے جو عدد آخر کے انضمام سے مانع ہے لہذا معلوم ہوا کہ عدد کی زیادتی حرید علیہ

کے آخر میں ہوگی۔

**مقدمہ ششم:** سے مصنفؒ صاحب سلم برہان کے جاری کر نیکی طرف اشارہ کر رہے ہیں

جس کا حاصل یہ ہے کہ تسلیم کر لیں کہ تسلسل باطل ہے اس لئے کہ اگر تسلسل کو باطل نہ مانا جائے تو

امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمہہ موجودہ بالفعل ہو گئے لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ اس کو عدد غیر متناہی عارض ہوگا

اور بہت بحکم مقدمہ ثانیہ اس عدد غیر متناہیہ میں تصعیف کی جائیگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ تصعیف سے

حاصل شدہ عدد زائدہ ہوگا۔ حرید علیہ پر اور بحکم مقدمہ رابعہ عدد زائدہ کی زیادتی حرید علیہ کے آحاد

کے ختم ہونے کے بعد ہوگی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی خود متناہی

ہوتا ہے لہذا عدد حرید علیہ نہایت کے ختم ہونے کے بعد متناہی ہا جائے گا اور بحکم مقدمہ خامسہ امور

غیر متناہیہ بھی متناہیہ ہو جائیں گے۔ حالانکہ انکو غیر متناہی تصور کیا گیا تھا۔ تو اس برہان تصعیف کا

حاصل یہ ہوا کہ مفروض کا خلاف مفروض ہونا لازم آتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ تسلسل باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اتمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہو کر بسلسلہ ذہنی یعنی تمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے تو مصنف کی عبارت سے ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں۔

**حکومت** **تقدیر**۔ صاحب سلم وقت کلام کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اور چند مباحث کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کو ہم بطور فوائد کے ذکر کرتے ہیں۔

**حکومت اولیٰ**۔ جو کہ عبارت لبس الكل کے متعلق ہے۔ صاحب سلم اختصار کے قائل ہیں لیکن اس اختصار پر صاحب سلم نے جو چار دعوے بیان کیے ان میں سے پہلے دو دعووں کو اختصار کی بنا پر ایک جگہ بیان کر دیا۔ اور ایسے ہی دوسرے دو دعووں کو ایک جملہ میں بیان کر دیا اس اختصار کا تقاضا یہ تھا کہ ولبس للكل من الكل من کل منہما بدیہی۔ اس عبارت میں لفظ کل کو بھی ایک مرتبہ ذکر کرتے ہیں حالانکہ صاحب سلم نے لفظ کل کو دوسرے ذکر کیا ہے۔

**حکومت ثانیہ**۔ لفظ کل کو دوسرے بار گزر نہ کیا جاتا اور یوں کہا جاتا ولبس کل واحد منہما بدیہی تو دعویٰ متعین نہ ہوتا اس لئے کہ لفظ کل میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ کل بیان استغراق نوع کیلئے ہو تو اس صورت میں حاصل معنی یہ ہوگا کہ نوع تصور اور نوع تصدیق دونوں کا مجموعہ بدیہی بھی نہیں اور نظری بھی نہیں اور یہ اس بات کے قطعاً منافی نہیں تھا کہ نوع تصور کے تمام افراد بدیہی ہوں اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔

(۲) یہ کل بیان استغراق کے افراد کیلئے ہو تو اس وقت کل منہما کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) تصور تصدیق دونوں کا مجموعہ مراد ہو۔ حاصل معنی یہ ہوگا کہ تصور تصدیق دونوں کے مجموعہ کے ہر ہر فرد بدیہی بھی نہیں اور نظری بھی نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ منافی نہیں اس بات کے کہ تصور کے تمام افراد بدیہی ہوں اور تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔

(۲) منہما کا دوسرا معنی یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا ہر ایک فرد مراد ہو تو اس صورت میں معنی یہ

ہوگا کہ تصور کا ہر ایک فرد بدیہی بھی نہیں اور ہر ایک فرد نظری بھی نہیں ہے۔ یہ اگرچہ مقصود کے مطابق ہے لیکن اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک لفظ کل کو دوبارہ ذکر نہ کیا جائے اسی وجہ سے صاحب سلم نے لفظ کل کو دوسرے ذکر کر کے معنی متعین کیا ہے اور دعویٰ متعین کیا ہے تو اس عبارت میں پہلا لفظ کل بیان استغراق کے افراد کیلئے اور دوسرا لفظ بیان استغراق انواع کیلئے ہے۔

**سوال نمبر ۱۰:** جو کہ غیر متوقف علی النظر کی عبارت کے متعلق ہے کہ صاحب سلم علم کی تقسیم جانی کی دونوں قسمیں نظری اور بدیہی کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔

**بدیہی کی تعریف:** ما لا يتوقف حصوله على النظر

**نظری کی تعریف:** ما يتوقف حصوله على النظر۔ یعنی جس کا حاصل کرنا نظر اور کسب پر موقوف ہو یعنی نظر اور کسب کے بغیر اس کا حصول ممکن اور محال ہو نظری کی اس تعریف پر ایک مشہور سوال وارد ہوتا ہے۔

**سوال:** جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ نظری وہ چیز ہے جس کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہو کیونکہ جمیع افراد کیلئے یہ تعریف جامع نہیں۔ اس کے لئے کہ وہ مطالب جو اموال الناس یعنی فائدہ قدسیہ کو جو مطالب حاصل ہوتے ہیں نظر و کسب سے وہ مہینا نظری ہوتے ہیں باوجود یہ کہ وہی مطالب واجد قود قدسیہ کو بغیر نظر و فکر کے باوجود حاصل ہوتے ہیں۔ جس معلوم ہوتا ہے کہ نظری کا حصول بغیر نظر و فکر کے محال نہیں، بلکہ نظری نظری ہونے کے باوجود اس کا حصول ہو سکتا ہے صاحب سلم نے اپنے منہجہ میں اسکے دو جواب دیئے ہیں۔ جن کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ تمہیدی جان لیں۔

**مقدمہ:** کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ بدهمت اور نظارت اولاً بالذات علم کی صفت ہیں یا معلوم کی جس میں کل تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: بدهمت اور نظارت دونوں علم کی صفتیں ہیں۔



دوسرا مذہب: یہ دونوں معلوم کی صفتیں ہیں۔

تیسرا مذہب: یہ علم اور معلوم ہر دونوں کی صفتیں ہیں۔ صاحب سلم کا پہلا جواب بتا بر مذہب اول ہے یعنی اسکا مدار اس بات پر ہے کہ بداحت اور نظارت علم کی صفتیں ہیں۔

**جواب:** کا حاصل یہ ہے کہ فائدہ قوت قدسیہ کا علم نظری ہے اور واحد قوت قدسیہ کا علم اور ہے اور وہ بدیہی ہے لہذا بدیہی اپنی بداحت پر باقی ہے اور نظری اپنے نظارت پر باقی ہے۔ اسکا یہ قطعاً مطلب نہیں کہ جو علم نظری تھا وہ اب بدیہی بن گیا البتہ بتا بر مذہب ثانی اشکال باقی ہے جو کہ قوی ہے اس لئے کہ معلوم واحد یا تو نظری ہوگا یا بدیہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کی تعریف میں لفظ جو توقف آیا ہے اس میں تاویل کرینگے کہ ما قبل میں ہم بتا چکے۔

توقف کے دو معنی ہیں۔ (۱) لولاء لا ممتنع (۲) مصحح لدخول الفاء۔ لولاء لا ممتنع کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ اول موجود تو ثانی موجود۔ اگر اول موجود نہیں تو ثانی کا حصول ممتنع ہوگا اور صحیح لدخول الفاء کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ثانی کو اول سے تعلق ہے بایں طور کہ اول موجود ہو گا تو ثانی موجود ہوگا لیکن اول کے موجود نہ ہونے سے ثانی منکفی ہو یہ بات نہیں

اب جواب کا حاصل یہ ہوگا کہ توقف سے مراد دوسرا معنی ہے۔ مصحح لدخول الفاء اب اس معنی کے اعتبار سے نظری ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہو اور بغیر نظر و فکر کے اس کا حصول ممکن ہو۔

**ترجمہ:** جو کہ مصنف کی عبارت والا لندار فیلزم تقدم الشئ کے متعلق ہے۔

**سوال:** صاحب سلم نے بطلان دور کی دلیل اول یہ بیان کی کہ دور اس لئے باطل ہے کہ دور میں ایک شئی کا اپنی ذات پر برترین مقدم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ دلیل صحیح نہیں کیونکہ یہ تو دور کی حقیقت ہے تو دعویٰ بھی وہی اور دلیل بھی وہی۔ اسکو مصار درت علی المطلوب کہا جاتا ہے اور ابطال الشئ بنفسہ کہتے ہیں۔

**جواب:** ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ دور کی حقیقت تقدم الشئ علی نفسہ ہے بلکہ

دور کی یہ حقیقت توقف الہی، علیٰ ما يتوقف عليه من جهة واحدة۔ اور تقدم الہی، علیٰ نفسہ قرار کا لازم ہے اسکو ابطال الہی، با بطلان لوازمہ کہتے ہیں اور یہ بالکل صحیح ہے۔

**طائفہ رابعہ:** کہ دور کے تین مراتب تھے اعلیٰ، وسطیٰ، ادنیٰ۔ صاحب سلم نے اعلیٰ اور ادنیٰ کو ذکر کر دیا مگر مرتبہ وسطیٰ کو بیان نہیں کیا اسکی کیا وجہ ہے؟

**جواب:** اختصار کی وجہ سے اور اعتماداً علی المتعلمین مرتبہ وسطیٰ کو ترک کر دیا۔

**طائفہ خامسہ:** جو کہ متعلق ہے فان الدور مستلزم للتسلسل: کہ بعض شارحین نے اس عبارت کو دور کی تیسری دلیل بتلایا ہے جس کی تقریر یوں کی ہے کہ دور باطل ہے اسلئے کہ دور مستلزم تسلسل کو اور تسلسل باطل ہے تو اسکا طور دور بھی باطل ہوا اسلئے بعد وہ حضرات صاحب سلم پر دو اعتراض کر دیتے ہیں۔

**پہلا اعتراض:** کہ بطلان دور یہ زیادہ واضح ہے بطلان تسلسل سے اور بطلان تسلسل بہ نسبت بطلان دور کے زیادہ مخفی ہے تو مخفی کے ابطال سے اوضح کا ابطال کرنا صحیح نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بطلان تسلسل مخفی کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تسلسل کے بطلان پر جتنے بھی دلائل متعدد ذکر کئے گئے ہیں انکے مقدمات پر رد و قدح کر دی گئی ہے چنانچہ اس مقام پر ابطال تسلسل کے لئے جو یہاں تصنیف پیش کیا گیا ہے اسلئے بعض مقدمات پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

**دوسرا اعتراض:** کہ یہاں پر جو دور مستلزم تسلسل کو دور اعتبار یہ میں ہے اور صاحب سلم بعد میں تصریح کر چکے کہ امور اعتبار یہ میں تسلسل باطل نہیں جب تسلسل باطل نہ ہوا تو جو دور اس تسلسل کو مستلزم ہے وہ بھی باطل نہ ہوا۔

**جواب:** یہ دونوں اعتراض بناء الفاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہیں اسلئے کہ ہم اس بات کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ فان الدور مستلزم للتسلسل دور کی تیسری دلیل ہے۔ بلکہ ہم اسکو دور کی دوسری دلیل کی دلیل قرار دے چکے ہیں۔

**طائفہ ششم:** صاحب سلم کا دور کے بطلان کی دلیل ثانی کی دلیل بتانا اس عبارت کو کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ دور اور تسلسل میں تو منافات ہیں کہ دور کا

مدار جہات کے اتحاد پر ہے جبکہ تسلسل کا مدار تو جہات کے متغایر ہونے پر ہے۔ لہذا ایک منافی دوسرے منافی کو کیسے مستلزم ہو سکتا ہے۔

**جواب:** جہت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جہت متقدمہ علی التوقف (۲) جہت متأخرہ عن التوقف دور کا مدار جہت متقدمہ علی التوقف کے اتحاد پر اور تسلسل کا مدار جہت متأخرہ علی التوقف کے تغایر پر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جہات حتمہ علی التوقف کا اتحاد جہات متأخرہ علی التوقف کے تغیر کے منافی نہیں لہذا دور کا مستلزم ہونا تسلسل کو درست اور صحیح ہوا۔

**ملاحظہ فرمائیے:** جو کہ متعلق عبارت لاجینند ہے۔

**سوال:** ابطال تسلسل کے جوادقہ ہیں ان میں سے مشہور ترین دلیل کا نام بوہان تطبیق ہے۔ تو مصنفؒ نے اس مشہور دلیل پر ہان تطبیق سے برہان تضعیف کی طرف مدول کیوں کیا؟

**جواب:** عموم کی وجہ سے برہان تطبیق صرف امور غیر متناہیہ مرتبہ میں جاری ہوتا ہے۔ بخلاف برہان تضعیف کے کہ یہ امور غیر متناہیہ مرتبہ اور امور غیر متناہیہ غیر مرتبہ مجتمعہ فی الوجود اسی طرح متعاقبہ فی الوجود تمام قسموں میں جاری ہو سکتا ہے اسی عموم کی وجہ سے صاحب سلم نے برہان تضعیف کو اختیار کیا۔

**سوال اول:** ہم برہان تضعیف میں عموم کو ماننے ہی نہیں۔ اسلئے کہ برہان تضعیف ایسے امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگا جو معرض للعدد ہیں اور معرض للعدد وہ امور ہیں جو معرض للکثرة ہیں۔ اور معرض للکثرة وہ امور ہیں جو مادی ہوں اور مجردات معرض للکثرة نہیں ہو سکتے برہان تضعیف صرف امور غیر متناہیہ مادیہ میں جاری ہوگا لیکن امور غیر متناہیہ مجردہ میں جاری نہ ہو لہذا عموم نہ ہوا۔

**جواب:** کثرت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کثرت بحسب الجزئیات (۲) کثرت بحسب الاجزاء اور یہ جو کہا گیا ہے کہ معرض للعدد ہوں وہ امور ہونگے جو معرض للکثرة ہوں اس لئے عموم ہے کثرت بحسب الاجزاء مایا

کثرت بحسب الجزئیات لیکن کثرت بحسب الجزئیات اگرچہ مجردات میں نہیں پائے جاسکتے لیکن کثرت بحسب الاجزاء مجردات میں پائے جاتے ہیں لہذا امور غیر متناہیہ مجردات میں بھی پایا گیا اسلئے برہان تضعیف جاری ہوگا تو انہیں عموم باقی رہا۔

**سوال ثالث:** ہم مقدمہ اولیٰ کو علی الاطلاق نہیں مانتے کہ ہر چیز جو موجود بعد العدم ہو وہ معروض للعد ہوگی بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ امور غیر متناہیہ ہوں تو وہ معروض للعد نہیں ہے ہاں اگر موجود بعد العدم عموم متناہیہ ہو تو تب معروض للعد ہے۔

**جواب:** کہ کثرت یعنی امور غیر متناہیہ عبارت ہے وحدات سے یعنی کئی اکائیوں کے پائے جانے اور وحدات کا تحقق بدوں عرض کے ممکن نہیں۔ لہذا اگر کثرت متناہیہ ہوں تو وحدات بھی متناہیہ ہونگے۔ اور عرض بھی متناہیہ ہوگا اور اگر کثرت غیر متناہیہ ہوں تو وحدات بھی غیر متناہیہ ہوں گے اور عرض بھی غیر متناہیہ ہوگا۔

**سوال ثالث:** کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثانیہ کہ ہر عرض قابل تضعیف ہوتا ہے اس کو علی الاطلاق ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قابل تضعیف ہونا یہ عدد متناہیہ کا خاصہ ہے اگر عدد غیر متناہی ہو تو قابل تضعیف نہیں ہو سکتا۔

**جواب:** مولانا بلیاوی نے اس کو ذکر کر کے جواب نہیں دیا بعض شارحین نے اس کا جواب دیا کہ علماء کا عدد کے بارے میں ضابطہ ہے کہ العدد لا ینف علی حدة یعنی عدد کسی حد پر رکنا نہیں حکماء کے اس ضابطہ کو تسلیم کر لینے کے بعد قطعاً اس بات کی گنجائش نہیں کہ اس مقدمہ کا انکار کیا جائے۔

**سوال رابع:** کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثالثہ کو بھی علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے ہم یہ کہتے ہیں کہ تضعیف سے حاصل شدہ عدد کا زائد ہونا عدد اصلی پر یہ عدد متناہی کا خاصہ ہے۔ اور اگر تضعیف سے حاصل شدہ عدد غیر متناہی ہو عدد اصلی سے زائد نہ ہوگا۔

**جواب:** کہ عدد غیر متناہی کا قابل تضعیف ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد اس بات کی قطعاً گنجائش

نہیں کہ یہ کہا جائے کہ تصعیف سے حاصل شدہ عدد کا زائد ہونا مختص ہے عدد متاعی کے ساتھ گویا کہ بداحت کا اکار کرنا ہے۔

**سوال چھٹا:** کہ عدد غیر متاعی میں تصعیف ہوئی نہیں سکتی اس لئے کہ تصعیف کہا جاتا ہے کسی

شئی کے ساتھ شئی کے مثل کو ملا دیا جائے مثلاً خمسہ کو ملا دینا خمسہ کے ساتھ یہ خمسہ کی تصعیف ہے اور امور غیر متاعیہ کی تو کوئی مثل ہی نہیں چہ جائے کہ اس کے ساتھ کسی مثل کا انضمام اور اتصال ہو۔

**جواب:** برہان تصعیف کے جاری ہونے کیلئے امور غیر متاعیہ کے ساتھ اسکی مثل کا انضمام کوئی

ضروری نہیں بلکہ عدد غیر متاعی کے ساتھ کسی بھی عدد کو ملا دیا جائے تو برہان تصعیف جاری ہو جائے

گا مثلاً امور غیر متاعیہ کے ساتھ فقط عا دہ کو ملا دیا جائے تو یہاں پر دو سلسلہ پیدا ہو جائیں گے۔

پہلا سلسلہ کہ امور غیر متناعیہ منضم مع العا دہ (۲) امور غیر متناعیہ مجردة عن

العا دہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ امور غیر متناعیہ منضم مع العا دہ زائد ہوگا امور غیر

متناعیہ مجردة عن العا دہ سے اور حکم مقدمہ البعد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام

اکائیاں کے ختم ہونے کے بعد ہوگی لہذا امور متناعیہ مجردة عن العا دہ کا متاعی ہونا لازم آیا جو کہ بحکم

مقدمہ خامسہ متاعی عدد مستلزم ہوتا ہے متاعی معدود کو تو امور غیر متناعیہ کا متناعیہ ہونا لازم آیا جو کہ

خلاف مفروض ہے۔ یاد رکھیں امور غیر متناعیہ میں تصبیلاً تو تصعیف نہیں ہوتی البتہ اجمالاً ہوتی

ہے۔ تصبیلاً اس لئے نہیں کہ امور غیر متناعیہ کی طرف ذہن توجہ کر ہی نہیں سکتا۔

**ترجمہ:** وَلَا يَعْلَمُ الْمَقْصُورُ مِنَ التَّصَدِيقِ وَلَا بِالْحَكْمِ۔

صاحب سلم اس عبارت سے سوال مقدمہ کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

**سوال:** آپ نے کہا نوع تصور نوع تصدیق کے تمام افراد اگر بد بھی ہوں تو استغناء عن النظر

لازم آتا ہے اگر نظری ہوں تو دور تسلسل لازم آتا ہے اس لئے ثابت ہوا کہ بعض بد بھی ہیں اور

بعض نظری ہیں۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اگر نوع تصور کے تمام افراد بد بھی ہوں یا

بعض بد بھی اور بعض نظری ہوں اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو اس سے استغناء عن

المنظر لازم لائے اور نہ ہی دور اور نہ ہی قسلس لازم آتا ہے اس لئے کہ ان تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیمہ سے حاصل کیا جائے گا اسی طرح برعکس۔ کہ نوع تصدیق کے تمام افراد بدیمہ ہوں یا بعض بدیمہ اور بعض نظری ہوں اور نوع تصوری کے تمام افراد نظری ہوں تو تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیمہ سے حاصل کیا جائے گا اس سے نہ تو دور لازم آتا ہے اور نہ قسلس۔

**حجۃ:** صاحب سلم نے یہ جواب دیا کہ یہ تب ہو سکتا تھا جب تصورات کو تصدیقات سے اور

تصدیقات کو تصورات سے حاصل کیا جائے حالانکہ اكتساب التصور من التصدیق و اكتساب التصدیق من التصور بالکل باطل ہے۔ بلکہ تصورات کو تصورات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیقات کو تصدیقات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے صاحب سلم نے اس عبارت میں دو دعوے کیے پہلا دعویٰ: لا یعلم التصور من التصدیق: جس کا حاصل یہ ہے کہ التصدیق لیس بکاسب للتصور دوم دعویٰ: لا بالعکس یعنی بالتصور لیس بکاسب للتصدیق: صاحب سلم نے دعویٰ اولیٰ کی دلیل کے بعض مقدمات کو بیان کیا ہے لان المعرف مقول سے اور دعویٰ ثانیہ کی دلیل کے بعض مقدمات کو بیان کیا التصور قساری المنسب سے۔ دعویٰ اولیٰ کی دلیل مرکب ہے دو قیاسوں کے مجموعہ سے۔

**قیاس اولیٰ** یہ ہے کاسب التصور معترف و کل معترف مقول: نتیجہ یہ ہوگا کاسب التصور مقول اس نتیجہ کو قیاس ثانی کا معترف بنایا جائے اور مسئلہ الصدق قضیہ کو کبریٰ بنایا جائے، کاسب التصور مقول و لا یبہی من المقول بتصدیق، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ لا یبہی من کاسب التصور بتصدیق یہ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس مستویٰ بھی سالبہ کلیہ ہوتا ہے اس کا عکس مستویٰ یہ ہو گا۔ لا یبہی من التصدیق بکاسب للتصور اور یہ ایضاً دعویٰ اولیٰ ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ لان المتعرف مقول دعویٰ اولیٰ کی دلیل اولیٰ کے قیاس میں سے قیاس اول کے کبریٰ کا بیان ہے۔ اور دعویٰ ثانیہ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز تصدیق کیلئے کاسب ہوتی ہے وہ تصدیق کیلئے علت مرتبہ ہوتی ہے اور تصور کا کوئی فرد بھی علت مرتبہ نہیں بن سکتا لہذا التصور تصدیق کیلئے کاسب نہیں بن

سکتا۔ اسکو بطریق قیاس یوں کہا جائے گا کہ اسب النصور علۃ مرجحة له ولا شئی من النصور بعلة مرجحة للتصديق نتیجہ یہ نکلے گا لا شئی من النصور یكاسب للتصديق۔ اسکا کس مستوی لا شئی من کاسب التصديق بتصور یکی اعتم دعویٰ ثانیہ ہے اس قیاس میں مغرئی بدیہی ہے اور کبریٰ نظری ہے جس کیلئے دلیل کا بیان ضروری ہے۔ جو قیاس سے مرکب ہے النصور متساوی النسبت الی وجود التصديق وعدمہ و کل ما هو متساوی النسبت الی وجود النصور وعدمہ لا یکون علۃ مرجحة للتصديق نتیجہ یہ ہوگا النصور لا یکون علۃ مرجحة للتصديق اور یکی بعینہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ النصور متساوی النسبت۔ دعویٰ ثانیہ کی دلیل کے کبریٰ کی دلیل مغرئی کا بیان ہے۔

### مثالہ: فبعض کل واحد منهما بدیہی وبعضہ نظری۔

یہ عبارت ماقبل کیلئے بطور نتیجہ کے ہے کہ جب نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد کا بدیہی ہونا اور تمام افراد کا نظری ہونا باطل ہوا تو نتیجہ یہ نکلا کہ ان میں سے بعض افراد بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں تو تصورات نظریہ کو تصورات بدیہیہ سے اور تصدیقات نظریہ کو تصدیقات بدیہیہ سے حاصل کیا جائے گا۔

سوال: مصنفؒ کی یہ عبارت لغو اور مستدرک ہے کیونکہ یہی معنی مصنفؒ کی سابقہ عبارت لیس کل من کل منهما بدیہی کا ہے۔ تو اسکو پھر دوبارہ ذکر کرنا لغو اور مستدرک ہوا اور متون کے اصول کے بھی خلاف ہے کیونکہ متون کی بناء اختصار پر ہوا کرتی ہے۔

جواب: مصنفؒ نے لیس الكل من کل منهما میں مقصود اور دعویٰ کو ذکر کر دیا ہے دلیل کے ذکر سے پہلے پھر دلائل کے ذکر کرنے کے بعد اسی مقصود اور مطلوب کو بطور نتیجہ کے ذکر کیا ہے لہذا اس عبارت کو لغو اور مستدرک قرار دینا غلط ہے۔

### مثالہ: والبسیط لا یکون کاسباً۔

اس مصنفؒ کی غرض احتیاج الی المنطق کی مقدمات میں سے مقدمہ ثالث کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب تک یہ مقدمہ ثابت نہ ہو کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا اسوقت تک منطق کا محتاج الیہ ہونا

ثابت نہیں ہوتا اور منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ حاجت الی المنطق کو اس انداز سے ثابت کیا جاتا ہے علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدہمی (۲) نظری۔ اور نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے بدسحاحات سے بطریق نظر و فکر کے۔ اور نظر و فکر نام ہے امور معلومہ کو ترتیب دینے کا اور ہر ترتیب سو فیصد صحیح نہیں ہوتی اس لئے اسی قانون کی ضرورت ہے جس کے ذریعے ترتیب صحیح کا امتیاز ہو سکے ترتیب فاسد سے۔ اور یہ تقریر بیان الحاجت الی المنطق کی جب کی جاسکتی ہے جب اس احتمال کو باطل قرار دیا جائے کہ نظریات کو کسی امر بسیط سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ ہم نظریات کو امر بسیط سے حاصل کرتے ہیں تو جب امر بسیط کا سب ہوگا تو نہ ترکیب ہوگی تو جب ترکیب نہ ہوگی تو ترتیب نہ ہوگی جب ترتیب نہ ہوگی تو ترکیب میں کوئی غلطی نہ ہوگی تو کسی قانون کی ضرورت نہ ہوگی۔ جب قانون کی ضرورت نہ ہوگی تو منطق کی ضرورت اور محتاج الیہ ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے صاحب سلم نے یہ مقدمہ ثالثہ کو بیان کیا کہ والبسيط لا يكون كاسبا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ بسیط کا سب نہیں بن سکتا۔

**سوال اول:** مصنفؒ کی اس عبارت اور منطق کے قول میں منافات ہیں اس لئے کہ منطق نے تعریف باللفصل اور تعریف بالخاصہ کو جائز قرار دیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسیط کا سب بن سکتا ہے جب کہ صاحب سلم نے بسیط کے کا سب ہونے کی نفی کر دی ہے۔

**سوال ثانی:** کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں اور وہ عبارت جس میں کہا کہ تعریف باللفصل حد ناقص ہے اور تعریف بالخاصہ رسم ناقص ہے تو ان دونوں عبارتوں میں تضاد ہے۔

**سوال ثالث:** کہ مصنفؒ نے کہا والبسيط لا يحد وقد يحد به اس سے بھی بسیط کا کا سب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

**جواب اول:** کہ صاحب سلم نے مطلق بسیط کے کا سب ہونے کی نفی نہیں کی بلکہ کا سب منضبط ہونے کی نفی کی ہے۔ یعنی بسیط ایسا کا سب نہیں کہ جس سے شئی کی جامع مانع تعریف معلوم ہو۔ اور



مناطقہ کے قول سے ہیضہ کا مطلق کا سب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

**حجۃ ثانیہ:** کہ مصنفؒ نے ہیضہ کے کا سب ہونے کی نفی کی ہے۔ اور مناطحہ نے ہیضہ کے معرف

ہونیکا اثبات کیا ہے یاد رکھیں کا سب اور معزف میں فرق ہے۔ کا سب اخص ہوتا ہے اس لئے کہ

اس میں مشقت کو دخل ہوتا ہے اولاً معانی مناسبتہ للمطلوب کو معلوم کرنا ہوتا ہے۔ ثانیاً صاحب

التقدیم اور ما حقه التاخییر کو معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اور ثالثاً ما حقه التقدیم کو مقدم کرنا پڑتا ہے۔

اور ما حقه التاخییر کو موخر کرنا پڑتا ہے۔ موخر کر کے ترتیب دینی پڑتی ہے اور معزف میں اس چیز

کا ہونا ضروری نہیں تو ثابت ہوا کہ کا سب اخص ہے اور معرف اعم ہے تو مناطحہ کے قول سے ہیضہ

کا معزف ہونا تو معلوم ہوتا ہے کا سب ہونا معلوم نہیں ہوتا جب کہ صاحب سلم نے کا سب ہونے

کی نفی کی ہے۔ معزف ہونے کی نفی نہیں کی لہذا نہ تو مناطحہ کی مخالفت لازم آتی ہے اور نہ ہی

مصنفؒ کی مہارت میں تناقض لازم آتا ہے۔

**حجۃ ثالثہ:** مصنفؒ نے مطلق کا سب ہونے کی نفی نہیں کی بلکہ کا سب مفید ہونے کی نفی کی ہے

یعنی ہیضہ ایسا کا سب نہیں جس سے مٹی کی کنہ اور مہیت معلوم ہو۔

**محل:** فلا بد من ترتیب امور للاختصاص۔

مصنفؒ ماقبل پر تفریع بیان کرتے ہوئے نظر و فکر کو بھی بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ

جب یہ معلوم ہو گیا کہ ہیضہ کا سب نہیں بن سکتا تو کا سب کا مرکب میں منحصر ہونا ثابت ہوا

اور مرکب میں ترکیب اور ترتیب ہوتی ہے اور اس ترکیب اور ترتیب کا نام نظر و فکر ہے تو نظر و فکر کی

تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ امور معلوم کو ترتیب دینا امر مجہول کو حاصل کرنے کیلئے۔

**محل:** وهو النظر والفکر۔ مصنفؒ نے لفظ نظر کے بعد لفظ فکر کو ذکر کیا ہے جس کی

دو فرضیں ہیں۔ (۱) دونوں کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

(۲) ایک دفع دخل مقدم کرنا ہے۔

**سوال:** نظر چند معنی میں مستعمل ہے۔

پہلا معنی کہ جب اس کا صلہ الی ہو یعنی بصرہ دتا ہے جسے کہا جاتا ہے نظرت الیہ ای اہرہ۔  
دوسرا معنی یہ ہے کہ جب اس کا سلام ہو تو اس کا معنی ہوتا ہے رعایت جیسے کہا جاتا ہے  
نظرت لہ، ای رعیت۔

تیسرا معنی فکر: جس وقت اس کا صلہ الی ہو جسے کہا جاتا ہے نظرت فیہ ای فکرت فیہ اور  
یہاں پر ان معانی تلاش میں سے کوئی ایک بنانا درست نہیں  
جواب: مصنف نے جواب دیا کہ جس طرح نظر ان معانی میں مستعمل ہے اسی طرح نظر بمعنی  
فکر کے بھی مستعمل ہے اور یہاں پر نظر بمعنی فکر ہے۔

تاکید: اکتساب المجهول من المعلوم میں دو انتقال کا ہونا ضروری ہے۔

پہلا انتقال: الانتقال من المطلوب الی المبادی۔

دوسرا انتقال: الانتقال من المبادی الی المطلوب۔

لیکن یہ انتقال انتقال مکانی نہیں کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت ہو بلکہ یہ انتقال  
ایک لحاظ اور ایک اعتبار سے دوسرے لحاظ اور اعتبار کی طرف ہوگا۔

پہلا انتقال: الانتقال من المطالب الی المبادی: اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ انتقال من المطالب الی المبادی اس حیثیت سے ہو کہ اکمل  
معقولات کے ملاحظہ کی طرف توجہ ہو یا اس طور کہ صور مغضونہ میں حرکت کی جائے تو چند  
صورتیں متباینہ سامنے ہوگی مثلاً صورت باحق۔ کو انسان کیساتھ منطبق کیا گیا تو یہ مطابق نہ تھی اسی  
طرح کچھ مدت بعد حیوان اور ناطق کو پایا تو یہ انسان کے مطابق ہوگا تو اس انتقال کو انتقال اولی  
تدریجی اور حرکت اولی کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ اس انتقال من المطالب الی المبادی میں معقولات کے ملاحظہ کی  
طرف احتیاجی نہ ہو بلکہ جب وجدان کی طرف متوجہ ہوا تو وہیں حیوان اور ناطق اولاً بغیر مشقت  
کے پائے تو قسم انتقال کو اس کو انتقال اولی دہی کہا جاتا ہے۔

**انتقال ثانی:** الانتقال من المبادئ الى المطالب: انکی بھی دوسری ہیں۔

**پہلی صورت:** کہ مبادی غیر مرتب کو پایا جائے مثلاً پہلے ناطق کو پایا گیا اسکو انسان کے مطابق کیا گیا پھر اسکے بعد حیوان کو پایا گیا تو پھر اس حیوان اور ناطق کے درمیان ترتیب دی کہ حیوان کو ناطق پر مقدم کیا اور یوں کہاذاک الحیوان الناطق هو الانسان اس انتقال کا نام رکھا جاتا ہے انتقال ثانی تدریجی اور حرکت ثانیہ۔

**دوسری صورت:** کہ مبادی مرتب کو پایا جائے مثلاً حیوان اور ناطق کو اکٹھے پایا جائے جس میں حیوان مقدم اور ناطق مؤخر ہو اور یوں کہاذاک الحیوان الناطق هو الانسان تو اس انتقال کا نام انتقال ثانی دفعی ہے تو کل احتمالات چار ہوئے۔

**پہلا احتمال:** ان یکون الانتقالان کلاهما تدریجیین۔

**دوسرا احتمال:** ان یکون الانتقالان کلاهما دفعیین۔

**تیسرا احتمال:** کہ پہلا انتقال تدریجی اور دوسرا انتقال دفعی۔

**چوتھا احتمال:** کہ پہلا انتقال دفعی اور دوسرا تدریجی ہو۔ یاد رکھیں حرکت اولیٰ یہ عبارت

ہوتا ہے انتقال اولیٰ تدریجی سے اور حرکت ثانیہ یہ عبارت ہوتا ہے انتقال ثانی

تدریجی سے۔

**فائدہ:** جب طالب کسی مطلوب کو حاصل کرتا ہے تو اس مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا ضروری

ہے کیونکہ اگر من کل الوجہ مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آتی ہے اور اگر من کل

انوجہ معلوم ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے لہذا مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور من وجہ

مجہول ہونا ضروری ہے۔ اور مطلوب مجہول کو حاصل کرنے کیلئے چند امور معلومہ کو ترتیب دینے کا

نام نظر و فکر ہے۔ نظر و فکر کی تعریف میں حقد من اور متاخرین کا اختلاف ہے جس کے سمجھنے سے

پہلے ایک تہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

**مقدمہ:** حقد من اور متاخرین دونوں فریقین کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو

حاصل کیا جائے گا تو وہاں دو انتقال اور دو حرکتیں ہوں گی۔

(۱) انتقال من المطلوب الی المبادی (۲) انتقال من المبادی الی المطلوب

جسکی تفصیل یہ ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو حاصل کیا جائے گا تو طالب یعنی نفس ناطقہ اور  
 ذہن اولاً مطلوب مجہول سے مطلق معانی مخزونہ کی طرف منتقل ہوتا ہے عام ازیں کہ وہ معانی  
 مخزونہ مطلوب کے مناسب ہوں یا نہ ہوں پھر ان معانی مخزونہ میں نفس ذہن حرکت کرتا ہے اس  
 حرکت کے ذریعے سے ان معانی مخزونہ میں سے ایسے معانی تلاش کرے گا جو مطلوب کے  
 مناسب ہوں جب معانی مخزونہ میں سے معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب معلوم ہو جائیں گے تو  
 انتقال اول ختم ہو جائے گا۔ اگر یہ انتقال تدریجاً ہو تو اسکو حرکت کہتے ہیں اگر دفعتاً ہو تو اس کو حدث  
 کہتے ہیں۔ اور اس حرکت کا مبداء اور ما منہ الحركت مطلوب اور مقتهلی یعنی ما الیہ الحركت  
 معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب ہیں اور ما فیہ الحركت مطلقاً معانی مخزونہ ہیں پھر اس حرکت اولیٰ  
 کے بعد اولاً ان معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب کا لحاظ کرے گا اور ثانیاً ما حقہ التقدیم اور ما حقہ  
 التاخیر کو معلوم کرے گا کہ کون جنس ہے اور کون فصل ہے اور ما حقہ التقدیم کو مقدم اور ما  
 حقہ التاخیر کو مؤخر کرے گا۔ ثانیاً مطلوب کی طرف انتقال کرے گا یہاں تین چیزیں ہیں۔

(۱) معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب کا لحاظ کرنا اسکا نام مناطقہ کے ہاں ملاحظہ ہے۔

(۲) ما حقہ التقدیم اور ما حقہ التاخیر کا مقدم اور مؤخر کرنا اسکو مناطقہ تدریب کہتے ہیں۔

(۳) ما حقہ التقدیم اور ما حقہ التاخیر سے مطلوب کی طرف انتقال اس کا نام حوسکت ثانیہ ہے  
 بشرطیکہ یہ انتقال بھی تدریجی ہو اور اس حرکت ثانیہ کا ما منہ الحركت اور مبداء معانی مخزونہ مناسبہ  
 للمطلوب ہیں۔ اور مقتهلی یعنی ما الیہ الحركت مطلوب ہے اور ما فیہ الحركت بھی معانی مخزونہ  
 مناسبہ للمطلوب ہیں۔

**تاکید:** اول انتقال کو انتقال کہا جاتا ہے اور ثانی کو ضابطہ کہتے ہیں۔ انتقال اگر تدریجی ہو تو حرکت  
 اگر دفعتی ہو تو حدث کہتے ہیں ان دونوں انتقالوں کی چار صورتیں ہیں (۱) دونوں تدریجی ہوں  
 (۲) دونوں دفعتی ہو (۳) اول تدریجی ثانی دفعتی (۴) اول دفعتی ثانی تدریجی

یاد رکھیں ان فریقین کا یعنی حقد میں اور متاخرین کا بھی اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نظر و فکر نام ہے اس فعل کا جو مطلوب مجہول کو حاصل کرنے کیلئے نفس ناقدہ سے صادر ہوتا ہے۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ فعل کیا چیز ہے حقد میں کے نزدیک وہ فعل حرکتیں کا مجموعہ ہے۔ یعنی دونوں انتقال تدریجی ہوں اسی وجہ سے وہ نظری کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ تحقق الحركات التدریجیہ اور متاخرین کے نزدیک فعل ترتیب ہے جو حرکت ثانیہ کے لوازم میں سے اسی وجہ سے متاخرین کے نزدیک فعل کی تعریف یہ کی جاتی ہے ترتیب امور معلومہ لیتا الی المجہول۔

**متقدمین کی دلیل:** اس کا اصل یہ ہے کہ مطلوب مجہول کا چونکہ حصول حرکتیں کے مجموعہ کے بعد ہوتا ہے لہذا نظر و فکر مجموعہ الحركات کا نام ہے۔

**متاخرین کی دلیل:** یہ ہے کہ مطلوب کا حصول وجود عدم میں موقوف ہے ترتیب پر اگر ترتیب موجود ہو تو مطلوب کا حصول موجود اگر ترتیب معدوم ہو تو مطلوب کا حصول معدوم۔ لہذا نظر و فکر ترتیب کا نام ہوا۔

**خلاصہ:** یہ ہے کہ حقد میں کے نزدیک تحقق نظارت موقوف ہے تحقق مجموعة الحركات پر اور اس نظارت کا مقابل بدهت کا تحقق موقوف ہے حرکتیں یعنی انتقالات تدریجیہ کے انتفاء پر اور متاخرین کے نزدیک نظارت کا تحقق موقوف ہے حرکت ثانیہ کے تحقق پر جس کے لوازم میں ترتیب ہے اور بدهت کا تحقق موقوف ہے حرکت ثانیہ کے انتفاء پر لہذا حقد میں کے نزدیک بدهت کی تین صورتیں ہوں گی۔ (۱) دونوں انتقال دفعی ہوں۔ (۲) اول تدریجی ثانی دفعی (۳) اس کا برعکس یعنی اول دفعی ثانی تدریجی۔ اور نظارت کی ایک صورت ہے کہ دونوں انتقال تدریجی ہوں۔

**سوال:** متاخرین کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کے مذہب کے مطابق نظارت اور بدهت میں واسطہ لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ جب مطلوب مجہول کے حصول میں حرکت اولی موجود ہو اور حرکت ثانیہ منہی ہو تو آئیں چونکہ حرکت ثانیہ منہی ہے تو نظری منہی ہو گیا کیونکہ

نظارت متوقف ہے حرکت ثانیہ کے تحقق پر اور اس میں بداحت بھی موجود نہیں اس لئے کہ اگر اس مطلوب کو بداحت میں داخل کر دیا جائے تو بدسمیات اقسام ستہ میں انحصار باطل ہو جائے گا اب اقسام ستہ یہ ہیں۔

(۱) اولیات (۲) مشاہدات (۳) تجربات (۴) فطریات (۵) متواترات (۶) حدیثیات۔

اس مطلوب کو پہلی پانچ قسموں میں تو اس لئے داخل نہیں کیا جاسکتا کہ ان پانچ قسموں میں حرکت منطقی ہوتی ہے جب کہ اس صورت میں حرکت اولی موجود ہے اور جمعی قسم حدیثیات اس لئے داخل نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ حدیثیات میں انتقالین کا دفعی ہونا ضروری ہے اور صورت مذکورہ میں انتقال اول تدریجی ہے لہذا یہ مطلوب نہ بدسمی میں داخل ہوا اور نہ نظری میں۔ تو بداحت اور نظارت کے درمیان واسطہ لازم آیا اور واسطہ ہونا باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا متاخرین کا مذہب بھی باطل ہوا؟

**جواب اول:** یہ آپ کی بیان کردہ صورت بداحت میں داخل ہے باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ بدسمیات کا انحصار اقسام ستہ میں نہیں رہے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر عقلی نہیں بلکہ حصر استقراری ہے۔

**جواب ثانی:** جواب یہ ہے کہ بدسمیات کا انحصار اقسام ستہ میں یہ اقسام مشہورہ کے اعتبار سے ہے باقی رہی یہ بات کہ مصنف نے کس کے مذہب کو پسند کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے یہاں پر متاخرین کے مذہب کو پسند کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے متاخرین کے مذہب پر نظر نام ہے ترتیب کا اور ترتیب میں خطاء واقع ہو سکتی ہے جس سے بچنے کیلئے قانون کی ضرورت ہے اور اسی قانون کا نام منطق ہے اس سے احتیاج الی المنطق ثابت ہو جاتی ہے لیکن غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حقد میں کے مذہب پر منطق کا محتاج الیہ ہونا قواعد مادہ اور قواعد صورت دونوں کے اعتبار سے ہوگا اس لئے کہ حرکت اولی میں مواد کی تلاش کی بناء پر قواعد مادہ کے بیان کی طرف احتیاجی ہوگی اور حرکت ثانیہ میں صورت لگانے کی بناء پر قواعد صورت کو معلوم کرنے کی طرف

احتیاجی ہوگی لہذا منطق کا جزمین کے اعتبار سے محتاج الیہ ہونا ثابت ہوا جائے گا بخلاف مذہب متاخرین کے کہ نظر صرف ترحیب کا نام ہے اور ترحیب میں صورت لگانے کی بناء پر فقط قواعد صورت کو معلوم کرنے کے اعتبار سے تو حاجت ہوگی لیکن قواعد مادہ کے اعتبار سے نہیں۔

### سوال ۱۰: وہہنا شک ہو طرب بہ سقراط۔۔۔۔۔ فکیف الطلب۔

اس عبارت میں احتیاج الی المنطق اور اکتساب المنظر من الہدیہ پر اعتراض کا بیان ہے۔ جس کو مائیں نامی حکیم نے اپنے استاد سقراط کے سامنے پیش کیا تھا۔

**سقراط کے مختصر حالات:** یہ سقراط الفلاطون کے اساتذہ میں سے ہے اور فیساغورس کے تلامذہ میں سے ہے اور فیساغورس سلیمان علیہ السلام کے تلامذہ میں سے ہے اس قول کے مطابق سقراط ایک واسطہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد ہوئے اور یہ سقراط مؤجد تھا۔ جس کی قوم بت پرست تھی ان کو توحید کی تبلیغ کیا کرتا تھا جس کی وجہ سے قوم انکی مخالف تھی یہاں تک کہ ان پر قتل کا الزام لگا کر قید کروادیا گیا اور اسی قید اور جیل میں زہر دیا گیا اور اسی (۸۰) سال میں عمر میں وفات پا گئے جن کے بارہ ہزار (12000) شاگرد تھے اور یہ شاگرد بھی اسی قید میں انکے ساتھ شریک تھے۔

**سوال ۱۱:** سوال کی تقریر یہ ہے کہ مائیں نامی حکیم نے سقراط کے سامنے یہ شک پیش کیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ نظریات کو بدعیمیات سے اکتساب کیا جائے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب کو بھی نظر و فکر کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اگر کسی مطلوب کو نظر و فکر کے ذریعے حاصل کیا جائے تو مطلوب دو حال سے خالی نہیں۔ قبل از طلب معلوم ہوگا یا مجہول اگر قبل از طلب معلوم ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر قبل از طلب مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی اور یہ بات ظاہر ہے کہ تحصیل حاصل اور طلب مجہول دونوں باطل ہیں۔ لہذا نظریات کو بدعیمیات سے اکتساب نہیں کیا جاسکتا۔

### سوال ۱۲: واجب بانہ معلوم من وجہ۔

صاحب سلم اس عبارت میں سترام کے شاگرد میں سے کسی کا جواب نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ان دو مشقوں میں حصر نہیں مانتے بلکہ یہاں تین شقیں ہیں۔ (۱) قیل از طلب من کل الوجہ معلوم ہو (۲) قیل از طلب من کل الوجہ مجہول ہو۔ (۳) کہ وہ مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔ اور یہاں پر یہی شق ثالث مراد ہے لہذا جب یہ مطلوب من وجہ مجہول ہے تو تحصیل حاصل کی خرابی نہ ہی آئے گی۔ اور جب من وجہ معلوم ہے تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

### قوله فعاد فانلا ان الوجه ..... و المجهول مجہول۔

لیکن معترض کو اس جواب سے تسلی نہیں ہوئی مائن نامی حکیم نے دوبارہ اعتراض کر دیا کہ آپ نے کہا مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا مطلوب کیا ہے اگر مطلوب کی وجہ معلوم ہو تو وجہ معلوم معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر مطلوب کی وجہ طلب مجہول ہے تو وجہ مجہول مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی تو احوال جوں کا توں باقی رہا۔

### قوله و حله ان الوجه المجهول ..... المعلوم وجهہ۔

صاحب سلم اس عبارت حله سے جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ ہمارا مطلوب وجہ مجہول ہے لیکن مطلق مجہول کی طلب لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ مطلب مجہول مطلق کی خرابی جب لازم آتی جب وجہ مجہول من کل الوجہ مجہول ہو حالانکہ وجہ مجہول من کل الوجہ مجہول نہیں کیونکہ مطلوب کی وجہ معلوم چہے مطلوب کی وجہ معلوم ہے بالکل ایسے ہی وجہ مجہول کی بھی وہ وجہ مجہول ہے۔ تو اس وجہ معلوم کے ذریعے وجہ مجہول کی طرف نفس اور ذہن کو متوجہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ یا تو عروض الاتعلق ہو گیا دخول والا جیسے انسان کا تصور مطلوب ہو اور ضاحک ہونا اسکی وجہ معلوم ہو اور حیوان ہونا اس کی وجہ مجہول ہو تو اس صورت میں وجہ مجہول یعنی محک کا تعلق وجہ مجہول یعنی انسان سے عروض والا ہے اور اسی طرح انسان مطلوب ہو اور حیوان ہونا اسکی وجہ معلوم ہو اور حیوان ناطق ہونا اسکی وجہ مجہول ہو تو



اس صورت میں وجہ معلوم حیوان وجہ مجہول یعنی حیوان ناطق کی بھی وجہ معلوم ہے اور اس کا اسکے ساتھ تعلق دخول والا ہے لہذا اس تعلق کی وجہ سے وجہ معلوم کے ذریعے وجہ مجہول کی طرف التفات اور توجہ کی جاسکتی ہے بطریق اکتساب وجہ مجہول کو حاصل کیا جائیگا۔ اس سے نہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئی اور نہ طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئی۔

**جواب ثانی:** محقق طوسی نے جواب دیا کہ یہاں دو چیزیں نہیں بلکہ تین چیزیں ہیں۔

(۱) الوجه المعلوم (۲) الوجه المجهول (۳) ان دونوں کا ذوالوجه: اور یہی ذوالوجه ہمارا مطلوب ہے من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ تو اس سے نہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئی اور نہ طلب مجہول مطلق کی۔ جیسے انسان ذوالوجه ہے اسکی وجہ کتابت معلوم ہے دوسری وجہ حیوان ناطق مجہول ہے تو مطلوب انسان ہے اس میں نہ تو تحصیل حاصل اس لئے کہ حیوان ناطق کی وجہ سے مجہول ہے اور نہ طلب مجہول مطلق۔ اس لئے کہ کتابت کی وجہ سے معلوم ہے۔ الا نسوی ان المطلوب حقیقۃ المعلومۃ ببعض اعتبار تھا۔ اس عبارت سے صاحب سلم اپنے جواب کی تائید پیش کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر مطلوب بعض اعتبار کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے اور بعض اعتبارات کی بنا پر مجہول ہوتا ہے جیسے انسان مطلوب ہو۔ بالوجہ معلوم اور بہکنہہ مجہول ہے تو وجہ معلوم کے ذریعے انسان کی وجہ مجہول کو حاصل کیا جائے گا۔

**تفسیر:** اسی میں دو ترکیبی احتمال ہیں۔ (۱) کہ اکسین ہا اسم فعل بمعنی خد ہو اور دہ اسم اشارہ منصوب محذوف مفعول بہ یعنی خددا۔ یا ہذا یہ مفعول بہ ہے فعل محذوف خد کیلئے اور مصنف کی غرض اس سے مباحثہ مقدمہ کے حفظ اور یاد کرنے پر مجبہ کرنا ہے اس طرح کے مسئلہ اور جملوں کی ترکیب کیلئے احقر کار سالہ (ضوابط نحویہ) کے آخر خود دیکھئے۔

**ترجمہ:** ولیمین کل ترتیب مفیداً ولا۔۔۔۔۔ الا راہ متناقضۃ۔

احتیاج الی المنطق کے مقدمات میں سے مقدمہ مدائع ہے اور

**ترجمہ:** ولا طبعیاً۔ احتیاج الی المنطق کے مقدمات میں سے مقدمہ خاص ہے۔ اس

عبارت میں صاحب سلم دو سوال مقدرہ کا جواب دیتا ہے اور سوال کا منشاء احتیاج الی المنطق کی دلیل ہے۔

**سوال اول:** آپ نے کہا مطلوب کے حصول کیلئے امور معلومہ کی ترتیب ضروری ہے اور ترتیب میں کبھی خطاء واقع ہو جاتی ہے جس سے بچنے کیلئے قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔ ہم اتنی بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ مطلوب کے حصول کیلئے ترتیب کی ضرورت ہے لیکن ترتیب میں خطاء کے واقع ہونے ہم قائل نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہی ترتیب علت تامہ ہو مطلوب کیلئے اور قاعدہ ہے کہ علت تامہ کا اسکے معلول سے مختلف جائز نہیں ہوتا لہذا کسی قانون کی طرف اور منطق کی طرف احتیاجی ثابت نہ ہوگی۔

**سوال ثانی:** علی سبیل التزل ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ یہ ترتیب مطلوب کے حصول کیلئے علت تامہ نہ ہو لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ترتیب میں خطاء واقع ہو اس لئے کہ ترتیب کہتے ہیں۔ ہر شئی کو اپنے مرتبہ پر رکھنا جب ہر شئی اپنے مرتبے پر رکھی جائے گی تو خطاء کیسے واقع ہوگی۔ اگر ترتیب میں کچھ کمی رہ بھی گئی تو فطرت انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے اس کو درست کیا جائے گا اور اسکے ذریعے مطلوب کو حاصل کر لیا جائے گا بغیر کسی قانون آخر کے۔

**جواب:** ان دونوں سوالوں کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ترتیب مفید اور علت تامہ ہو مطلوب کے حصول کے لئے اور نہ ہی ہر ترتیب ایسی نظم طبعی پر مشتمل ہوتی ہے جس سے فطرت انسانی اور عقل انسانی مطلوب کے حصول کیلئے کافی ہو اور اسی فطرت انسانی اور عقل کے ذریعے سے مطلوب تک رسائی ہو سکے۔ کیونکہ اگر ہر ترتیب مفید اور علت تامہ ہوتی تو عقلاء کی آراء مختلف نہ ہوتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں عقلاء کی آراء مختلف اور متناقض ہیں بعض نے امور معلومہ کو ترتیب دے کر یوں ترتیب دیا العالم متغیر کل متغیر حادث فا العالم حادث۔ اس نے حدوث عالم کا قول کیا اور بعض نے قدم عالم کا قول کیا ہے اور اس نے امور معلومہ کو یوں ترتیب دی۔ العالم مستغنی عن الفوثر و کل ما هو مستغنی عن المؤثر فهو قدیم۔ اور یہ

بات واضح ہے کہ ان دو ترتیبوں میں سے یقیناً ایک غلط ہے تو ثابت ہوا کہ ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور فطرت انسانی اور عقل انسانی بھی مفید نہیں کہ اس فطرت انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی خطا سے بچا جاسکے ورنہ تو عقلاء حکماء کی آراء قطعاً متناقض اور مختلف نہ ہوتی۔ لہذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر ترتیب اور اسی طرح ہر فطرت انسان اور عقل انسان مفید یعنی مطلوب کے حصول کیلئے کافی نہیں تو ضرورت پڑی ایسے قانون کی طرف جو اس ترتیب میں واقع ہونے والی خطا سے بچائے اور اسی قانون کا نام سے منطق۔

**سوال:** اس پر پھر سوال ہوگا کہ آپ نے کہا کہ فطرت انسان اور عقل انسان مطلوب تک پہنچانے والے نہیں ہیں۔ لہذا منطق کی ضرورت ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ منطق بھی تو قواعد عقلیہ کا نام ہے جب قواعد عقلیہ ہیں تو یہ کیسے مفید ہونگے۔ مطلوب تک پہنچانے والے کیسے ہوں گے۔

**جواب:** حضرت جی منطق صرت قواعد عقلیہ کا نام نہیں بلکہ منطق کے قواعد منزل من السماء یعنی قواعد منطقیہ قرآن میں مستعمل ہیں۔ مناطقہ نے تو صرف انکے اسماء وضع کیے ہیں۔ باقی وہ قواعد نے وضع نہیں کئے بلکہ منزل من السماء میں جیسے وما انزل اللہ علیٰ بقر من شئی یہ سالبہ کلیہ ہے جس کی نفیض موجبہ جزئی آتی ہے وہ یہ ہے قل من انزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ نور یہ موجبہ جزئیہ ہے سالبہ کلیہ کی نفیض پیش کر کفار کے قول وما انزل اللہ جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کو رد فرمایا سالبہ کی نفیض پیش کر کے کفار کے قول وما انزل اللہ جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کو رد فرمایا۔ اسی طرح ان الانسان نفیٰ خسر میں الف لام انسان کا استفراقی ہے یہ موجبہ کلیہ ہے تو یہ منطق کے قوانین تو قرآن مجید میں موجود ہیں۔ صرف اسمائے قوانین، اسمائے قواعد و ضوابط مناطقہ کی طرف سے وضع شدہ ہیں لہذا اب یہ اعتراض کرنا کہ منطق تو صرف قواعد عقلیہ کا نام ہے اور یہ غلط ہے۔

**ملاحظہ:** فلا بد من قانون عاصم و هو المنطق۔

اس عبارت میں صاحب سلم احتیاج الی المنطق کو صراحتہ بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ہر ترتیب مطلوب کے حصول کیلئے علت تامہ ہے۔ اور نہ ہی فطرت انسانی

مطلوب کے حصول کیلئے کافی ہے تو لامحالہ ایسے قانون کی ضرورت ہے جس قانون کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے حفاظت ہو اور اسی قانون کا نام منطق ہے۔ تو اس کے ضمن میں دو باتیں معلوم ہو گئیں (۱) منطق کی تعریف (۲) غرض و غایت۔

**منطق کی تعریف:** منطق ایسے قانون کا نام ہے جس کے ذریعے خطا فی الفکر سے حفاظت ہو۔  
**غرض و غایت:** یعنی خطا فکری سے حفاظت ہو۔

**منطق کی وجہ تسمیہ:** پہلی وجہ تسمیہ کہ منطق یہ مصدر میسی ہے نطق بنطق نطقاً و منططقاً بمعنی بولنا۔ اور نطق دو قسم پر ہے نطق ظاہری، نطق باطنی اور چونکہ یہ منطق نطق ظاہری کا بھی سبب ہے اور نطق باطنی کا بھی۔ نطق ظاہری کا اس طرح کہ جو شخص منطق سے واقف ہوتا ہے وہ ایسے مضامین اور موضوعات پر کلام کر سکتا ہے جن کے بارے میں منطق سے جاہل اور عاری شخص کچھ بولنے کی قدرت نہیں رکھتا اور نطق باطنی کا اس طرح سبب ہے کہ جو شخص منطق سے واقف ہو وہ اشیاء کی حقائق سے واقف ہے اس لئے اشیاء کی جنس اور فصل اور نوع اور خاصہ اور لازم وغیرہ کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو مجمولات کے حاصل کرنے کیلئے اسے وقت اور تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑتا کہ بخلاف اس علم کے شریف سے جاہل اور ناواقف ہو لہذا جب یہ منطق ظاہری کا بھی سبب ہے اور نطق باطنی کا تو اس علم کا نام منطق رکھ دیا گیا یہ تسمیہ السبب باسم المنسب کے قیل سے ہے۔

**دوسری وجہ تسمیہ:** کہ منطق ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی ہوتا ہے بولنے کی جگہ اور چونکہ یہ عمل ہے قواعد منطقہ کیلئے ان قواعد منطقہ کا نام رکھ دیا گیا منطق۔ یہ تسمیہ الحال باسم المنحل کے قیل سے ہے۔

**سوال:** آپ نے کہا کہ منطق یہ قانون عاصم عن الخطاء فی الفکر ہے اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بہت سارے مناظر وہ خطا فی الفکر سے محفوظ نہیں رہے۔

**جواب:** منطق یقیناً قانون عاصم الی الخطاء فی الفکر ہے بشرط یہ کہ اسکی رعایت رکھی

جائے۔ اسی لئے بعض مناطقہ نے منطق کی تعریف میں رعایت کی قید لگائی۔ المنطق قانون  
تعصم مراعاتها عن الخطاء فی الفکر۔

**سوال:** جس طرح منطق یہ عاصم عن الخطاء ہے جب کہ اسکی رعایت رکھی جائے اسی طرح  
طبیعت انسانیہ یہ بھی عاصم عن الخطاء ہے جب کہ موانع مرتفع ہوں اور اسکے موانع دو ہیں۔ ایک  
عبادت اور ایک غواہت کیونکہ یا تو ترتیب صحیح اور فاسد کے درمیان تمیز غبی نہیں کر سکتا یا ایسا ذکی جو  
غوی ہو وہ بھی نہیں کر سکتا۔ جب یہ دونوں موانع عبادت اور غواہت مفقود ہوں تو یہ طبع انسانی خطاء  
فی الفکر سے بچانے کیلئے کافی ہے لہذا اس منطق کو اس طبع انسانی پر کچھ فوقیت نہیں۔

**جواب:** طبیعت انسانیہ سے موانع کا رفع کرنا عاداتاً محال ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے بعض انسان کو  
غبی بنادیا ہے۔ جس کا ذکی ہونا محال ہے اسی طرح وہ ذکی جس کو غوی بنادیا گیا ہے اسکی غواہت والا  
مانع رفع کرنا بھی محال ہے اور جب کہ اس قانون یعنی منطق کی رعایت کرنا امر ممکن ہے عاداتاً اسی  
وجہ سے طبیعت کو غیر عاصم کہا جاتا ہے اور قانون اور منطق کو عاصم قرار دیا جاتا ہے۔

**سوال:** ان مقدمات سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کسی مطلق قانون کی ضرورت ہے۔  
جس پر عصمت عن الخطاء موقوف ہے عام ازیں وہ قانون منطق ہو یا غیر منطق لیکن اس سے  
یہ بات قطعاً ثابت نہیں ہوتی کہ عصمت عن الخطاء وہ اسی قانون منطق پر موقوف ہے۔

**جواب:** یہ آپ کا سوال تب وارد ہوتا جب توقف علی المنطق بمعنی لو لا ہو کیونکہ توقف بمعنی لو  
لاہ لا متنوع یہ مطلق قانون پر ہے اور چونکہ منطق مطلق قوانین کے افراد میں سے ایک فرد ہے  
لہذا اس پر توقف کا یہ معنی ہوگا ان وجد فوجد: یہ توقف الشئ علی فرد الموقوف علیہ  
کے قبیل سے ہے۔

## ﴿بحث مطلق موضوع﴾

**تعلیم و موضوعہ:** مقدمہ کے امور مثلاً میں سے امرین کا بیان حاجت الی المنطق کے  
ضمن میں معلوم ہو چکا ہے صاحب سلم ان سے فراغت کے بعد اب امر ثالث یعنی موضوع کے

بیان کو شروع کر دیا ہے اور چونکہ منطق کا موضوع یہ مقید اور خاص ہے اور علم کا موضوع مطلق اور عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معرفت خاص موقوف ہوا کرتی ہے معرفت عام پر لہذا ضروری ہوا کہ پہلے مطلق موضوع کی پہچان کی جائے اسی وجہ سے شارح نے کہا موضوع العلم ما یبحث فیہ عن عوارضہ ذاتیہ نیز مطلق موضوع کی معرفت سے قاعدہ کلیہ مستنبط ہوتا ہے جس سے منطق کے موضوع کے سمجھنے میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے منطق کے موضوع سے قبل مطلق علم کے موضوع کو معلوم کر لینا ضروری ہے۔ نیز شارح نے ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ سے متن پر وارد ہونے والے سوال کا جواب دیا ہے۔

**سوال:** یہ ہوتا تھا کہ موضوع تو چند معانی میں مستعمل ہے یہاں پر کونسا معنی مراد ہے۔ اسکی تفصیل فی القاضی میں انشاء اللہ آپ دیکھیں گے اس تعریف ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ کا حاصل یہ ہے کہ موضوع ہر علم کا وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے اس تعریف میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ (۱) بحث کا معنی (۲) عوارض کا معنی۔ بحث کا لغوی معنی ہے کھودنا جیسے قرآن مجید میں فبعث اللہ غراباً یبحث فی الارض۔ اصطلاحی معنی ہے انبات المحمول للموضوع عام ازیں کہ دلیل کے ذریعے سے ہوا یا تنبیہ کے ذریعہ سے۔

عوارض جمع ہے عارض کی اور عارض ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ شئی کا اپنی حقیقت سے خارج ہو کر اس شئی پر محمول ہونا جیسے ٹھک جو انسان کو انسان کی حقیقت پر خارج ہو کر انسان پر محمول ہوتا ہے اور عارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔

**وجہ خصوص:** کہ عارض کا عروض برائے معروض دو حال سے خالی نہیں یا تو بلا واسطہ ہوگا یا بالواسطہ اگر عارض کا عروض برائے معروض بلا واسطہ ہو تو یہ عارض کی پہلی قسم ہے اور اگر عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو تو وہ واسطہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واسطہ معروض کا جز ہوگا یا امر خارج ہوگا اگر واسطہ معروض کا جز ہو تو یہ قسم ثانی ہے اور اگر واسطہ معروض کا جز نہیں امر خارج

ہے تو یہ چار حال سے خالی نہیں۔ یا تو معروض کے مساوی ہوگا یا اخص ہوگا یا اعم ہوگا یا مابین ہوگا۔ اگر وہ واسطہ معروض کے مساوی ہو تو یہ عارض کا قسم ثالث ہے اور اگر معروض سے اعم ہو تو یہ قسم رابع اگر معروض سے اخص ہو تو یہ قسم خامس۔ اور اگر معروض کے مابین ہو تو یہ قسم سادس ہے۔ ہر ایک کی تعریف اور امثلہ:

**پہلا قسم:** کہ عارض کا معروض برائے معروض بالذات یعنی بلا واسطہ ہو جیسے انسان متعجب۔ اس میں انسان معروض ہے اور تعجب عارض ہے۔ اور یہ عارض ہونا بغیر واسطہ کسی کے ہے۔

**دوسرا قسم:** عارض کا معروض برائے معروض جس میں واسطہ معروض کی جزء ہو جیسے انسان متحرك بالارادة انہیں انسان معروض ہے حرکت بالارادہ عارض ہے اور اس میں واسطہ حیوان کا ہے اور یہ حیوان معروض یعنی انسان کی جزء ہے۔

**تیسرا قسم:** عارض کا معروض برائے معروض بالواسطہ جس میں واسطہ معروض سے امر خارج ہو کر معروض کیلئے امر مساوی ہو جیسے انسان ضاحک: انہیں انسان معروض ہے ضحک عارض ہے اور یہ معروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ تعجب ہے جو انسان کی حیثیت سے خارج ہو کر انسان کے مساوی ہے۔

**چوتھا قسم:** عارض کا معروض برائے معروض بالواسطہ جس میں واسطہ معروض کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض سے اعم ہو جیسے الایض متحرك: انہیں الایض معروض ہے اور متحرك عارض ہے اور یہ معروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ حیوان ہے جو معروض کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض یعنی الایض سے اعم ہے۔

**پانچواں قسم:** عارض کا معروض برائے معروض بالواسطہ جس میں واسطہ معروض کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض سے اخص ہو جیسے کہا جاتا ہے الحيوان ضاحک اس میں حیوان معروض ہے ضاحک عارض ہے اور یہ معروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ انسان ہے جو معروض یعنی حیوان کی حقیقت سے خارج ہو کر حیوان سے اخص ہے۔

**چھٹا قسم:** عارض کا معروض برائے معروض بالواسطہ ہو اور وہ واسطہ معروض کی حقیقت سے

خارج ہو کر معروض کے مہا بن ہو جیسے کہا جاتا ہے العاء حاز: اس کے العاء معروض ہے اور حرارت عارض ہے۔ اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ نار ہے جو معروض یعنی ما کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض کے مہا بن ہے۔

**سوال:** آپ نے عروض لذاتہ اور عروض بالواسطہ کی مثال بیان کی تعجب کہ الانسان متعجب: حالانکہ یہاں پر بھی واسطہ موجود ہے کہ انسان جب ایک امر غریب اور عجیب کا ادراک کرتا ہے تو اس امر غریب کے واسطہ سے اس سے تعجب عارض ہوتا ہے لہذا یہ مثال قسم اول یعنی عروض لذاتہ کی بنانا غلط ہے؟

**جواب:** منطق اصطلاح میں تعجب کے دو معنی آتے ہیں (۱) ادراک امر غریب (۲) ادراک امر غریب کے بعد جو حقیقت انفعالی حاصل ہوتی ہے اسے تعجب کہتے ہیں یہاں تعجب سے مراد امر غریب ہے یہی انسان کو بلا واسطہ عارض ہوتا ہے یہ کل چھ قسمیں ہوئیں عوارض کی ان میں جن میں سے پہلی تین قسمیں عوارض ذاتیہ ہیں کیونکہ ان کا منسوب الی الذات ہونا زیادہ واضح ہے۔ اور آخری تین قسموں کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان کا منسوب الی الذات ہونا زیادہ واضح نہیں ہے۔ اور اس من منطق میں عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

**سوال:** عوارض ذاتیہ کی قسم اول میں واسطہ کی نفی کی گئی ہے اور قسم دوم اور سوم میں واسطہ کا اثبات ہے۔ واسطہ کی تو متعدد اور مختلف قسمیں ہیں تو یہاں پر کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے اور کس واسطہ کا اثبات کیا گیا ہے۔

**جواب:** اس سے پہلے واسطہ کی اقسام معلوم کرنا ضروری ہے۔ واسطہ کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔

- (۱) واسطہ فی الاثبات جس کو واسطہ فی العلم اور حد واسطہ بھی کہتے ہیں
  - (۲) واسطہ فی العروض (۳) واسطہ فی الثبوت۔ پھر اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں۔
  - (۱) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول (۲) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثاني۔
- کل چار قسمیں ہو گئیں۔ ہر ایک کی تعریف:



(۱) واسطہ فی العلم واسطہ فی اثبات: ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے جو ثبوت محمول للموضوع کے لئے علت بنے جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس میں العالم موضوع ہے اور حادث محمول ہے اس حادث کا ثبوت للعالم کے درمیان واسطہ متغیر ہوتا ہے تو اسکو واسطہ فی العلم اور واسطہ فی الاثبات اور حد واسطہ کہتے ہیں اس کی خصوصیات ہیں کہ اس کا تحقق ہمیشہ نظریات میں ہوگا۔ بدیہات میں نہیں جیسے الكل اعظم من الجزء، بدیہی ہے اس میں کوئی واسطہ وغیرہ نہیں اور اسکی یہ خصوصیت ہے کہ یہ قیاسات میں استعمال ہوتا ہے مفردات میں استعمال نہیں ہوتا۔

(۲) واسطہ فی العرض کی تعریف: واسطہ فی العروض ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے کہ واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں کی وصف کے ساتھ متصف ہوں واسطہ کا متصف ہونا تھوڑا سا ہو اور ذوالواسطہ کا متصف ہونا مجازاً ہو جیسے جالس فی السفینہ کا متصف بالحرکت ہونا سفینہ کے واسطہ سے ہے۔ یعنی سفینہ کا حرکت کے ساتھ متصف ہونا تھوڑا سا ہے اکبیل سفینہ واسطہ ہے حرکت وصف ہے اور جالس ذوالواسطہ ہے اس کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ ہے کہ عارض واحد ہوگا اور معروض دو ہونگے یعنی عارض صفت ہے اور وہ واحد ہے اور معروض واسطہ بھی ہے اور ذوالواسطہ بھی ہے جس میں فرق صرف یہ ہے کہ واسطہ کو وہ مفت اولاً اور بالذات عارض ہے اور ذوالواسطہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہے۔

واسطہ فی الثبوت کی تعریف: انصاف الثبوتی بالصفة کی علت کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں یعنی واسطہ فی الثبوت ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی کے کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی علت ہو اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں۔

(۳) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول کہ علت خود بھی اس صفت کے ساتھ متصف ہو یعنی واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں متصف ہوں جیسے حرکت یہ للمفتاح اکبیل یہ واسطہ ہے اور حرکت وصف ہے۔ اور مفتاح ذوالواسطہ ہے اور یہ اور مفتاح دونوں حرکت کے ساتھ متصف ہیں البتہ حرکت یہ مقدم ہے حرکت مفتاح سے اس لئے کہ حرکت یہ علت ہے اور حرکت مفتاح معلول ہے۔

(۳) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کہ جس میں علت خود متصف نہ ہو۔ بلکہ وہ سفیر محض ہو تو کل چار قسمیں ہوں گی۔ (۱) واسطہ فی العلم والا ثبات (۲) واسطہ فی العروض (۳) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول (۴) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔ واسطہ کی قسم اول کا باقی تین قسموں سے فرق بالکل واضح ہے اس لئے کہ واسطہ فی الا ثبات واسطہ فی العلم صرف قیاسات میں پایا جاتا ہے جب کہ باقی تینوں مفردات میں پائے جاتے ہیں اور واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی میں بھی فرق واضح ہے اس لئے کہ واسطہ فی العروض میں واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی میں صرف ذوالواسطہ وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے واسطہ نہیں البتہ واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں التباس ہے کیونکہ دونوں میں یعنی واسطہ ذوالواسطہ وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کہ اس میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

**پہلا فرق** یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں عارض واحد اور معرض دو ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں عارض بھی دو ہیں اور معرض بھی دو ہیں کہ صفت کا ایک فرد علت کو عارض ہوتا ہے اور ایک فرد ذی الواسطہ کو عارض ہوتا ہے تو عارض بھی دو ہوتے معرض بھی دو ہوتے۔

**دوسرا فرق** کہ واسطہ فی العروض کے اندر وصف کی ضروریات کی احتیاج صرف واسطہ کو ہوتی ہے۔ ذوالواسطہ کو نہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں ضروریات کی احتیاجی واسطہ اور ذی الواسطہ ہر دونوں کو ہوتی ہے مثلاً حرکت یہ للمحتاج میں یہ کیلئے ضروری ہے کہ یہ صحیح ہو مثل نہ ہو اور اسی طرح مفتح کیلئے بھی ضروری ہے کہ وزن معتد ہو، زیادہ وزن نہ ہو کہ یہ اٹھائی نہ سکے اس تمہیدی مقدمہ کے بعد اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ما یعروض لذاتہ میں کس واسطہ کی نئی ہے اور ما یعروض لشیء بالواسطہ کے اندر کس واسطہ کا اثبات ہے جس میں تین مذاہب ہیں۔

**پہلا مذہب** : عارض ذاتی کا قسم اول میں مطلق واسطہ کی نئی ہے اور قسم ثانی میں واسطہ فی الثبوت کا ہونا معتبر ہے۔ بشرط التساوی کہ واسطہ اور ذی الواسطہ دونوں مساوی ہوں۔

**دوسرا مذہب :** یہ ہے کہ قسم اول میں واسطی فی العروض اور واسطی فی الثبوت کی نفی ہے اور قسم ثانی اور ثالث میں واسطی فی الثبوت بالمعنی الثانی کا اثبات ہے بشرطیکہ اس واسطہ کا ذوالواسطہ کے ساتھ اتحاد ہو عام ازیں وہ کہ اتحاد بالذات ہو یا بالعرض ہو عام ازیں کہ مساوی ہو یا اعم ہو۔

**تیسرا مذہب :** قسم اول میں واسطی فی العروض اور واسطی فی الثبوت بالمعنی الاول کی نفی ہے اور قسم ثانی اور ثالث میں واسطی فی الثبوت بالمعنی الثانی کا اثبات ہے بشرطیکہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو۔

**سوال :** مطلق موضوع کی تعریف پر سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ تعریف کردی کہ موضوع علم کا وہ چیز ہوا کرتی ہے کہ جس میں اس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے حالانکہ اسکی تین صورتیں اور بھی ہیں۔

(۱) موضوع کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(۲) موضوع کی عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(۳) کبھی علم میں موضوع کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے تو کل چار صورتیں بنی آپ نے صرف ایک صورت کو ذکر کیا ہے یہ انحصار غلط اور باطل ہے؟

**جواب :** اس مبتدین کی طلباء کی سہولت کی وجہ سے ایک پر اکتفاء کر دیا یا قیوں کو ترک کر دیا لیکن اس سے مقصود حصر نہیں اور دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ میں اس سے معلوم ہوا کہ نوع موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا بھی عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے۔

**تیسرا :** بحث کا لغوی معنی ہے زمین کو کھودنا کریدنا اور بحث کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنا کر پیش کرنا جیسے علم نحو کا موضوع ہے کلمہ اور کلام تو اسکے موضوع کو مسئلہ بنا دیا جائے الکلمۃ ہی اسم و فعل اسی طرح الکلام یا تفسیر کلمتین بالاسناد اس پر سوال ہوگا کہ آپ کا یہ کہنا کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنا دیا جائے یہ بحث کا معنی غلط ہے اس لئے کہ یہاں پر چار صورتیں ہیں حقیقاً (۱) موضوع فن کو موضوع کو موضوع مسئلہ بنا کر جیسے الکلمۃ لفظاً وضع لعمنی

مفرد میں موضوع فن مسئلہ ہے۔ (۲) موضوع فن کے نوع کو موضوع مسئلہ بنانا۔ جیسے الاسم اما معرب او منعی میں موضوع کے فن نوع کو موضوع مسئلہ بنایا گیا ہے۔

(۳) موضوع فن کے عرض ذاتی کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے العرب افا مرفوع او منصوب او مجرور۔

(۴) موضوع فن کے عرض ذاتی کے نوع کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے المرفوع افا ان یكون يرفع

التعديري او لفظی: لہذا بحث کا یہ معنی بیان کرنا کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنانا غلط ہے کیونکہ اسکی چار صورتیں بنتی ہیں۔

**نتیجہ:** یہ ہے کہ حقیقت تو یہی ہے جو تم نے بیان کی ہے کہ اسکی چار صورتیں ہیں مگر ہم نے مبتدیوں کا لحاظ کرتے ہوئے ایک صورت پر اکتفاء کیا۔ یاد رکھیں موضوع فن موضوع مسئلہ تو ہوگا لیکن کبھی بھی محمول نہیں ہوگا۔

## بحث موضوع منطق

**تعریف:** المقولات من حيث الاتصال الى التصور والتصديق۔

یہاں پر تین باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ پہلی بات مقولات کس کو کہتے ہیں۔ دوسری بات کہ مقولات سے یہاں کیا مراد ہے۔ تیسری بات: حیثیت کی اقسام غلاشہ میں سے یہاں کونسی قسم ہے پہلی بات کہ مقولات جمع ہے مقول کی۔ اور مقول کہتے ہیں ما يحصل فی الذہن جو چیز ذہن میں حاصل ہو مقول کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مقول اولیٰ (۲) مقول ثانوی۔

**مقول اولیٰ کی تعریف:** کہ مقول اولیٰ وہ ہوتا ہے جس کا عرض ذہن میں ہو اور اسکا مصداق خارج میں ہو اور اسکا عرض ذہن میں کسی دوسرے مقول سے پہلے ہو۔

**مقول ثانوی کی تعریف:** مقول ثانوی وہ ہوتا ہے جس کا عرض ذہن میں ہو لیکن اس کا مصداق خارج میں نہ ہو اور اسکا عرض ذہن میں کسی دوسرے مقول کے بعد ہو جیسے الانسان کنی: اسکی الانسان مقول اولیٰ ہے کیونکہ اسکا عرض کلی ہونے سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور

اس کا مصداق بھی خارج میں موجود ہے اور کلی ہونا یہ معقول ثانی ہے اس لئے کہ اس کا عروض فی الذہن انسان کے بعد آتا ہے اور اس کا مصداق خارج میں بالکل نہیں۔ دوسری بات یہاں پر کونے معقولات مراد ہیں یعنی منطق کا موضوع کونے معقولات ہیں۔ اس میں تین مذاہب ہیں۔ (۱) بعض مناظر علماء کا کہ الفاظ مخصوصہ دلہ علی المعنی موضوع ہیں۔ جن کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں منطق میں الفاظ کیلئے عوارض ذاتیہ کو ثابت کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے الحیوان جنس الناطق فصل اس میں جنس اور فصل کو لفظ حیوان اور لفظ ناطق کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس طرح الحیوان الناطق حد التام: حد تام کو لفظ الحیوان الناطق کیلئے ثابت کیا گیا ہے؟

**جواب:** لا شغل للمنطقی من حیث انه منطقی ببحث عن الالفاظ کہ منطقیوں کا یہ وظیفہ ہی نہیں کہ وہ الفاظ کے عوارض ذاتیہ کو الفاظ کیلئے ثابت کریں بلکہ منطق تو معانی کے احوال سے بحث کرتا ہے۔ دوسرا مذہب معتدین کا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانویہ ہے۔ تیسرا مذہب متاخرین کا۔ صاحب مطالع اور علامہ تفتازانی اور صاحب سلم کا بھی یہی مذہب ہے کہ منطق کا موضوع مطلقاً معقولات ہے۔ خواہ اولیہ ہوں یا ثانویہ۔ باقی رہی یہ بات کہ صاحب سلم تو اکثر طور پر حقدین کی اتباع کیا کرتا ہے لیکن یہاں پر متاخرین کی کیوں اتباع کی ہے اس مذہب کی وجہ ترجیح کیا ہے؟ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر منطق کا موضوع معقولات ثانویہ ہو جس طرح کہ حقدین کا نظریہ ہے تو پھر فن منطق میں معقولات ثانویہ سے بحث نہیں ہونی چاہیئے؟ اس لئے کہ یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ ذات موضوع مفروق عن المحقق ہوتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ منطق کے اندر معقولات ثانویہ سے بحث کی جاتی ہے کہ انکو مسئلہ کا محمول بنایا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے الانسان کلی اور زید جزئی۔ الجنس ذاتی و الخاصه عرضیہ وغیرہ۔ لہذا منطق کا موضوع تو معقولات ثانویہ نہیں ہو سکتے مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں؟

**جواب:** میرسید ہرودی نے دلیل مذکور کا یہ جواب دیا حقدین کی طرف سے کہ معقولات ثانویہ میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) موضوع منطق ہونے کے اعتبار سے (۲) اس اعتبار سے کہ یہ کسی

دوسرے معقولہ ثانی کا عرض ذاتی ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ موضوع منطق ہونے کے اعتبار سے معقولات ثانویہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان سے بحث کسی دوسرے معقولہ ثانی کا عرض ذاتی ہوئیے اعتبار سے ہے جیسے کہا جاتا ہے الجنس ذاتی اور الخاصة عرضیہ۔ اسمیں ذاتی ہونا اور عرضی ہونا معقولہ ثانی ہے ان سے بحث ہو رہی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ دوسرے معقولہ ثانی کا عرض ذاتی ہے یعنی جنس اور خاصہ کا عرض ذاتی ہے لہذا جس حیثیت اور اعتبار سے یہ منطق کا موضوع ہیں معقولات ثانیہ اس اعتبار سے یہ منطق میں محوٹ عنہا نہیں اور جس اعتبار سے اور حیثیت سے محوٹ عنہا ہیں اس اعتبار سے منطق کا موضوع نہیں۔

**جواب الجواب:** اس مقام میں صاحب سلم کی حمایت ہو سکتی ہے کہ حضرت جی یہ تمہارا قول ہر جگہ جاری نہیں ہوتا کہ معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے کسی دوسرے معقولہ کا عرض ذاتی ہونے کی حیثیت اور اعتبار سے بلکہ ہم دکھاتے ہیں کہ یہ معقولات ثانیہ من حیث انہا عارضة للمعقولات الثانیہ الآخر کے بغیر ہی محوٹ عنہا میں مثلاً الحيوان ذاتی میں الحيوان معقولہ اولیٰ ہے معقولہ ثانی نہیں اس کے لئے معقولہ ثانی یعنی ذاتی عارض اور محمول بن رہی ہے لہذا یہ جواب حقد میں کی طرف سے دیا گیا ہے اور یہ مخدوش ہے۔

**سوال:** متاخرین کی دلیل پر یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ دلیل غلط ہے سرے سے صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہ اعتراض جس طرح حقد میں پر وارد ہوتا تھا اسی طرح متاخرین پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ متاخرین کے نزدیک منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں۔ خواہ اولیٰ ہوں یا معقولات ثانوی ہوں تو جس طرح منطق میں معقولات اولیہ سے بحث نہیں ہوتی اسی طرح معقولات ثانوی سے بحث نہیں ہونی چاہیے حالانکہ معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے جس طرح کہ تم نے ابھی ثابت کیا ہے لہذا جو ابکم فہو جوابنا لہذا بہتر یہ ہے کہ متاخرین کی دلیل یوں بیان کی جائے کہ اگر منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہوں تو پھر فن منطق میں صرف معقولات ثانیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہونی چاہیے نہ کہ معقولات اولیہ کے عوارض ذاتیہ سے حالانکہ فن منطق میں جس طرح

معتقولات ثانیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اسی طرح معتقولات اولیہ کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث ہوتی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ منطق کا موضوع صرف معتقولات ثانیہ نہیں بلکہ مطلق معتقولات مراد ہے۔ خواہ معتقولات اولیہ ہوں یا معتقولات ثانیہ۔ حقد میں کی دلیل کہ مطلق معتقولات کو موضوع نہیں بنایا جاسکتا اس لئے کہ معتقولات عبارت ہیں معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ سے اور معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو منطق کا موضوع بنانا باطل ہے اس لئے کہ اگر معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کو منطق کا موضوع بنایا جائے تو دو حال سے خالی نہیں۔

(۱) معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع ہو گا یا ان کا مصداق منطق کا موضوع ہو گا اگر مفہوم ہو تو یہ کئی وجہ سے باطل ہے۔ پہلی وجہ بطلان کی یہ ہے کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کا مفہوم ہو تو اس صورت میں فن منطق میں معلوم تصوری اور تصدیقی کے احوال سے بحث ہوگی یعنی مفہوم کو موضوع بنا کر اسکے عوارض کو محمول بنایا جائے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس قضیہ کا موضوع مفہوم ہو وہ قضیہ طبعیہ ہوتا ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا منطق کے تمام مسائل کا قضا یا طبعیہ ہونا حالانکہ یہ بات مسلمہ ہے کہ کسی علم کے تمام مسائل قضا یا طبعیہ نہیں ہو سکتے۔ بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع بننے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں رکھتا کیونکہ مفہوم بھی تو مصداق کو عارض ہے لہذا اگر یہ مفہوم موضوع ہے تو اسکے عوارض کو معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کیلئے ثابت کیا جائے گا تو حمل العارض علی العارض لازم آئے گا۔ بطلان کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر مفہوم ہو تو اس صورت میں لازم آئے گا فن حیث الایصال والی قید غلط ہو اس لئے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم موصل نہیں بنتا بلکہ مصداق موصل بنتا ہے لہذا ان وجوہ ثلاثہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع ہرگز نہیں بن سکتا اور اگر معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق منطق کا موضوع ہو تو پھر ہم مصداق کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ مصداق تو دو حال سے خالی نہیں معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق علی وجہ العموم منطق کا موضوع ہوگا یعنی قطع نظر کرتے

ہوئے اس بات سے کہ وہ معروض ہے شئی آخر کے لئے یا معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق لا  
 علی وجہ اعموم ہے۔ یعنی وہ معروض ہوشی آخر کیلئے۔ حقد میں اور متاخرین کے مابین محاکمہ یہ ہے  
 کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ فن منطق میں بحث اس چیز سے ہوگی جو موصل الی الجمول ہو اور قابل غور  
 بات یہ ہے کہ وہ موصل کیا چیز ہے اگر یہ کہا جائے کہ موصل معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا مفہوم  
 ہے تو ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا مفہیم موصل الی الجمول  
 بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا اور اگر اس کا مصداق موصل الی المجهول من حیث ہی  
 ہی یہ بات بھی ماقبل میں گذر چکی ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کا مصداق من حیث ہی  
 ہی۔ موصل نہیں بن سکتا بلکہ مصداق کا موصل الی الجمول ہونا اس اعتبار سے کہ انکو دوسرے  
 مفہیم عارض ہوں مثلاً کلی ہونا، ذاتی ہونا، عارضی ہونا۔ حد تام، حد ناقص، موضوع، محمول،  
 قیاس، شکل ہونا یہ معقولات ثانیہ جب تک عارض نہ ہونگے مصداق موصل نہ ہوں گے۔  
 حقد میں نے کہا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ  
 عارض ہوں معقولات اولیٰ کو اس پر قرینہ من حیث الاتصال ہے اور متاخرین نے کہا منطق کا  
 موضوع مطلق معقولات ہیں اس حیثیت سے یہ معروض ہوں معقولات ثانیہ کیلئے۔ لہذا حقد میں  
 معقولات اولیہ سے صرف نظر نہیں کر سکتے اور متاخرین معقولات ثانیہ سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔  
 تیسری بات: کہ حیثیت کی اقسام ثلاثہ میں سے کوئی مراد ہے جس سے پہلے حیثیت کی اقسام  
 سمجھیں۔ جہاں حیث کا لفظ آئے اسکے ماقبل کو حیث اور مابعد کو حیث کہا جاتا ہے اور حیثیت کی  
 تین قسمیں ہیں (۱) حیثیت اطلاقیہ (۲) حیثیت تقدیدیہ (۳) حیثیت تعلیلیہ۔

وجہ خصوص: حیثیت اور حیث دونوں ایک دوسرے کا عین ہونگے یا مغایر۔ اگر دونوں عین ہوں  
 تو حیثیت اطلاقیہ ہوگی جیسے انسان میں حیثیت انہ انسان: اگر دونوں متغایر ہوں تو پھر دو حال  
 سے خالی نہیں دونوں کا حکم ایک ہوگا یا الگ الگ ہوگا اگر دونوں کا حکم ایک ہے تو یہ حیثیت تقدیدیہ  
 ہے جیسے زید من حیث انہ کاتب متحرک الاصابع: اس میں متحرک الاصابع ہونے کا حکم زید



حیث اور کاتب حیثیت دونوں پر لگ رہا ہے صرف ذات زید پر نہیں اور اگر دونوں کا حکم ایک نہیں بلکہ حکم حیث پر ہے یہ حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے اکرم زیداً من حیث انہ عالم اسمیں اکرام کا حکم فقط ذات زید پر ہے اور حیثیت یعنی عالم ہونا اس حکم کی علت ہے۔

**سوال:** من حیث الایصال الی التصور والتصدیق: میں کوئی حیثیت مراد ہے اور حیثیت کی ان تین قسموں میں کوئی بھی قسم یہاں نہیں بن سکتی حیث اطلاقہ تو اس لئے نہیں کہ کہ اسمیں حیثیت اور حیث دونوں عین ہوتے ہیں حالانکہ یہاں عین نہیں اس لئے کہ معقولات اور چیز ہے ایصال اور ہے اور اسی طرح دوسرا قسم حیثیت تقیدی بھی نہیں بن سکتی۔ اس لئے حیثیت تقید یہ میں حیث اور حیثیت دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ جو حکم حیث کا ہو یعنی معقولات کا ہو وہی حکم حیثیت یعنی ایصال کا ہوگا اور حیث یعنی معقولات کیلئے حکم موضوع منطق ہونیکے کا ہے تو لازم آئے گا کہ ایصال بھی موضوع ہے نیز اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس طرح معقولات مفروع عن الجمث ہوتے ہیں اس طرح یہ مسئلہ قانون ہے کہ ذات موضوع اور ذاتیات موضوع اور قیودات موضوع مفروع عن الجمث ہوا کرتے ہیں۔ حالانکہ فن منطق میں ایصال سے بحث ہوتی ہے۔ (۳) حیثیت تعلیلیہ بھی نہیں بن سکتی اس لئے کہ معقولات سے مراد معقولات موصل ہیں یہ حیث ہے جس میں ایصال موجود ہے اور ایصال حیثیت ہے تو حیث اور حیثیت دونوں ایک ہوئے تو یہ تعلیل الہی بنفسہ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے۔ تو بتائیں آپ یہاں من حیث سے کوئی حیثیت مراد ہے؟

**جواب:** حیثیت تقیدیہ مراد ہے باقی رہا تمہارا یہ اعتراض کہ ایصال بھی موضوع بن جائے گا منطق کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے من حیث صحۃ الایصال او معقولات۔ اوصحت ایصال منطق کا موضوع بن گئے اور بحث جو ہوتی ہے وہ محض ایصال سے ہوتی ہے صحت ایصال سے نہیں لہذا موضوع منطق دور ہے اور بحث عنہ اور ہے۔

**جواب ثانی:** کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حیثیت تقیدیہ میں حکم حیثیت اور حیث

دونوں پر ہوتا ہے یعنی جو حکم مقید حیثیت پر لگ رہا ہو وہی حکم قید یعنی حیثیت پر لگ رہا ہوتا بلکہ حکم صرف حیثیت پر ہوتا ہے قید اور حیثیت پر نہیں لہذا جب حکم صرف مقید حیثیت پر ہوا تو وہی موضوع بنا اور حیثیت اور قید موضوع نہیں بنے تو انکا محوٹ ہونا درست ہوا۔ جس کی نظائر بہت ہیں۔ مثلاً علم طب کا موضوع جس میں انسانی من حیث الہ بصیغ و بعض تو جسم انسانی حیثیت ہے مقید ہے۔ اور صحت اور مرض حیثیت ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا جو حکم حیثیت کا ہوتا ہے وہی حکم حیثیت کا ہونا ضروری نہیں اور دوسری مثال: علم طبی کا موضوع ہے جسم طبی من حیث الحوکت و السكون: یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ حیثیت یعنی حرکت سکون سے بحث کی جاتی ہے۔ اگر حیثیت کا وہی حکم ہوتا جو حیثیت کا ہوتا ہے تو علم طب میں جسم انسانی سے اور علم طبی میں جسم طبی سے بحث نہیں ہوتی ایسے صحت اور مرض اور حرکت و سکون سے بھی بحث نہ ہوتی۔ تو معلوم ہوا کہ حیثیت کا حکم وہی نہیں جو حیثیت کا ہوتا ہے بلکہ حیثیت موضوع فن ہوتا ہے اور حیثیت موضوع فن نہیں ہوتا محوٹ غرض ہوتی ہے تو یہاں پر بھی ایسے ہے حیثیت ایصال کا وہ حکم نہیں جو حیثیت معقولات کا ہے بلکہ حیثیت معقولات موضوع منطوق ہے اور حیثیت ایصال موضوع منطوق نہیں؟

**حجرات ثالثہ:** کہ من حیث الايصال: یہ معقولات کی حیثیت نہیں بلکہ باحث کی ہے کہ باحث معقولات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے اس حیثیت سے بحث کرنا کہ وہ موصل ہو مجہول تصوی یا مجہول تصدیق کی طرف لہذا معلوم ہوا من حیث الايصال حیثیت باحث کی ہے معقولات کی نہیں۔

**حجرات رابعہ:** قیودات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قیود نفس الامری: یعنی وہ قید جو کسی مستحکم اعتبار کرنے پر اور کسی لحاظ کے لحاظ کرنے کے تابع نہ ہو۔ (۲) قیود اعتباری: وہ قید جو کسی مستحکم اعتبار کرنے یا کسی لحاظ کے لحاظ کرنے کے تابع ہو اور یہ جو قاعدہ بیان کیا جاتا ہے کہ موضوع کی قید سے بحث نہیں ہوتی یہ قیودات نفس الامری کے بارے میں ہے اور ایصال کی قید یہ نفس

الامری نہیں اس لئے کہ یہ صرف باحث کے اعتبار کرنے کے لحاظ سے ہے۔

**جواب خاص:** یہ حیثیت تحلیل یہ ہے لیکن اس صورت میں نفس ایصال مقولات کیلئے علت نہ ہو گی بلکہ مقولات یعنی معلومات تصوری اور تصدیقیہ سے بحث کے علت ہوگی۔

## ﴿ بحث مطالب ﴾

**سوال:** وما یطلب به التصور او التصدیق یسمى مطلباً۔

صاحب سلم مطالب کی بحث کا ذکر کر رہے ہیں۔

**سوال:** مطالب کی بحث کو ذکر کرنا یہ احتمال بمالاً یعنی ہے اس لئے کہ جب مصنفؒ نے مقدمہ کو بیان کر دیا جو کہ یہ مقاصد کے لئے موقوف علیہ تھا اب مقاصد کو شروع کرنا چاہئے تھا نہ کہ مطالب کو تو مطالب کی بحث احتمال بمالاً یعنی ہے اور خروج عن الجمع ہے۔

**جواب:** مطالب یہ موقوف علیہ ہے مقاصد کے لئے اس لئے کہ مقاصد موصل تصوری اور موصل تصدیقی ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی تعلیم و تعلم میں سوال و جواب کا ہونا ضروری ہے اور سوال کیلئے اعلیٰ سوال کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ اعلیٰ سوال مطالب تصور یہ اور مطالب تصدیقیہ ہے لہذا جب مطالب موقوف علیہ ہوئے مقاصد کیلئے تو اس بحث کو ذکر کرنا احتمال بمالاً یعنی ہے نہ کہ احتمال بمالاً یعنی۔

**سوال:** مطالب کی تعریف اور تقسیم تو باطل ہے اس لئے کہ مطلوبات غیر متناہیہ ہونے کی وجہ سے مطالب بھی غیر متناہیہ ہوں گے۔ لہذا جب مطالب غیر متناہیہ ہوئے تو غیر متناہی چیز کی تعریف و تقسیم باطل ہوا کرتی ہے؟

**جواب اول:** مطلوبات بے شک غیر متناہی ہیں لیکن مطالب متناہی ہیں اور وہ چار اصول ہیں۔

اور یہ تعریف اور تقسیم باعتبار امہات کے ہے نہ کہ باعتبار افراد اور اشخاص کے۔

**جواب ثانی:** کہ جس طرح مطالب متناہی ہیں اسی طرح مطلوبات بھی متناہیہ ہیں اس لئے کہ

تصور اور تصدیق سے مراد نوع تصور اور نوع تصدیق ہے اب معنی یہ ہو گا کہ مطلب بہ نوع

التصور والتصديق بسطی مطلباً۔ اور نوع تصور اور نوع تصدیق متماہیہ ہیں اس لئے کہ تصور میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) کہ اس کے ذریعے شئی کا نفس تصور طلب کیا جائے گا۔ (۲) یا امتیاز بالذات یا امتیاز بالحرض کو طلب کیا جائے گا اور تصدیق کے اندر بھی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اسکے ذریعے ثبوت علی الشیء کی تصدیق کو طلب کیا جائے گا۔ (۲) اس کے ذریعے تصدیق بالشیء پر دلیل کو ذکر کیا جائے گا تو اسکے مقابل مطالب بھی چار ہوئے۔ البتہ مطلوبات کے افراد اور اسی طرح مطالب کے افراد غیر متماہی ہیں فلسفہ مکمل مطلوب شخصی مطلب شخصی اس سوال جواب سے ما قبل کے ساتھ ربط بھی معلوم ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ما قبل کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی تھی کہ نظریات کا اکتساب بد معنیات سے بطریق نظر و فکر ہوگا اس اکتساب سے طلب کا ہونا معلوم ہوا تھا۔ اور جہاں طلب ہو وہاں ظاہر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) طالب (۲) مطلوب (۳) آلہ طلب۔ پہلے دونوں چونکہ ظاہر تھے کہ طالب انسان ہے اور مطلوب مجہول تصوری ہے اور تصدیق ہے البتہ تیسری چیز میں خفا تھا یعنی آلہ طلب کیا چیز ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ آلہ طلب ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے تصور و تصدیق کو حاصل کیا جائے جس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے یہ مطلب بکسر الحکم اسم آلہ کا صیغہ ہے یعنی آلہ طلب۔ لیکن یہ مشہور الفتح الحکم ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مصدر میکی کا صیغہ ہو۔ (۲) ظرف کا صیغہ ہو۔ اگر مصدر کا صیغہ ہو تو اب بھی معنی اسم آلہ ہوگا کہ جس طرح مصدر بمعنی اسم فاعل اور بمعنی اسم مفعول کے آتا ہے اسی طرح اسم آلہ کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں بھی اسم آلہ کے معنی میں ہوگا اور ظرف کا صیغہ ہو تو اب بھی اسم ظرف آلہ کے معنی میں اس صورت میں مجاز صیغہ ہوگا۔

### تحریر و امہات المطالب اربع ما وای وھل ولم۔

ما قبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مطلب وہ ہوتا ہے کہ جس کے ذریعے تصور اور تصدیق کو طلب کیا جائے اب وہ مطالب کو نئے کلمات ہوتے ہیں اسکی وضاحت کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مطالب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصول (۲) فروع: یہاں پر اصول مطالب بیان کر رہے ہیں

کہ اصول مطالب چار ہیں۔ (۱) فَا (۲) اِنِی (۳) هَل (۴) کَیْم۔ جن میں سے پہلے دو طلب تصور کیلئے اور آخری دو طلب تصدیق کیلئے اس سے یہ قاعدہ معلوم ہوگا کہ تصورات کو حاصل کیا جائے گا فَا اور اِنِی کے ذریعے سے اور تصدیقات کو حاصل کیا جائے گا هَل اور کَیْم کے ذریعے۔

**سوال:** صاحب سلم نے مطالب تصور یہ کو مطالب تصدیقیہ پر مقدم کیوں کیا؟

**جواب:** تصور مقدم تھا تصدیق پر اس لئے کہ تصدیق فرع ہے تصور کا۔ جب تصور مقدم ہے

تصدیقات پر تو صاحب سلم نے مطالب تصور یہ کو مقدم کیا مطالب تصدیقیہ پر۔

**سوال:** مطالب تصویریہ میں فَا کو اِنِی پر کیوں مقدم کیا؟

**جواب:** فَا کے ذریعے شئی کے لُفْظ تصور کو طلب کیا جاتا ہے جب کہ اِنِی کے ذریعے میثز کے تصور کو طلب کیا جاتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ لُفْظ تصور مقدم ہے میثز کے تصور پر اس لئے فَا کو اِنِی پر مقدم کر دیا۔

**سوال:** مطالب تصدیقیہ میں هَل کو کَیْم پر کیوں مقدم کیا؟

**جواب:** هَل لُفْظ تصدیق کی طلب کیلئے آتا ہے اور کَیْم دلیل کی طلب کیلئے آتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ لُفْظ تصدیق مقدم ہے دلیل علی التصدیق پر اِنِی وجہ سے هَل کو کَیْم پر مقدم کر دیا ہے۔

### **فَا لَطْلُبُ التَّصَوُّرِ بِحَسَبِ ..... الْحَقَائِقِ الْحَقِيقَةِ**

اس عبارت میں مطالب تصور یہ میں سے فَا کا بیان ہے کہ لُفْظ فَا کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فَا شَاوِحہ (۲) فَا حَقِیقَہ۔ وجہ صریحہ ہے کہ فَا کے ذریعے سے جس چیز کا تصور طلب کیا جائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا وجود خارجی معلوم ہوگا یا نہیں اگر وہ خارجی کے معلوم ہونے سے قبل اس کا تصور طلب کیا جائے تو فَا شَاوِحہ ہوتا ہے اور اگر وجود خارجی کے معلوم ہونے کے بعد شئی کے تصور کو طلب کیا جائے تو اس کا نام فَا حَقِیقَہ ہوتا ہے۔

فَا شَاوِحہ کسی تعریف: اس کا حاصل یہ ہے کہ فَا شَاوِحہ وہ ایسے فَا کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے شئی کے وجود خارجی کے معلوم ہونے سے قبل لُفْظ معلوم کے تصور کو طلب کیا جاوے۔

**وجہ تفسیر:** ماہارحہ کو ماہارحہ اس لئے کہتے ہیں کہ اسکے ذریعے سے مفہوم کی شرح ہو جاتی ہے۔ اور اس ماہارحہ کے جواب میں قول شارح یعنی تعریف کے چاروں اقسام واقع ہو سکتے ہیں جس طرح کہ سوال کیا جائے ماہارحہ انسان: تو جواب میں کہا جائے حیوان ناطق۔ تو یہ حدنام ہوگی۔ اور اگر ماہارحہ انسان کے جواب میں جسم ناطق کہا جائے تو یہ حد ناقص ہوگی اور اگر جواب میں حیوان صاحبک کہا جائے تو رسم نام ہوگی اور اگر جواب میں جسم صاحبک کہا جائے تو رسم ناقص ہوگی۔

**ماہر حقیقہ کی تعریف:** کہ ماہر حقیقہ ایسے ما کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے شئی کے وجود خارجی کے معلوم کرنے کے بعد شئی کی حقیقت کے تصور کو طلب کیا جائے۔ جیسے انسان کا وجود خارجی معلوم ہو چکے بعد سوال کیا جائے۔ ماہارحہ انسان تو اس ماہر حقیقہ کے جواب میں تعریف کے چاروں اقسام کا واقع ہونا صحیح ہے۔

**سوال:** ما کی تقسیم کی کیا ضرورت ہے جب کہ عام طور پر قطعاً حقیقہ کو بیان کیا جاتا ہے ماہارحہ بیان ہی نہیں کیا جاتا؟

**جواب:** عام اصطلاح میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ ماہر حقیقہ کے جواب میں فقط تین چیزیں واقع ہوتی ہیں۔ (۱) جنس (۲) نوع (۳) حدنام۔ اور آپ کی بیان کردہ اصطلاح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین کے ماسوا حد ناقص، رسم ناقص وغیرہ بھی ماہر حقیقہ کے جواب میں واقع ہو سکتی ہیں۔

**جواب:** اصطلاح اوّل ایسا غلطی کی ہے اور یہ اصطلاح فن برہان کی ہے اور قاعدہ ہے کہ لا مناقشتہ فی الاصلاح۔

**جواب:** چونکہ بعض موجودات ایسے تھے جنکی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی تھی جیسے واجب تعالیٰ۔ لیکن ایسے موجودات سے ما کے ذریعے سوال کیا جاتا تھا یہ بات ظاہر ہے کہ اس ما کو ماہر حقیقہ نہیں کہا جاسکتا تھا اس لئے کہ یہ تقسیم کردی کہ ایک ماہر حقیقہ ہوتا ہے اور ایک ماہر حرحہ ہوتا ہے باقی رع یہ بات کہ بعض کتابوں میں اسکا ذکر نہیں صرف ماہر حقیقہ کا ذکر ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ

وہاں مبتدی کیرمایت کرتے ہوئے اجمالاً بیان کیا لیکن جہاں پر تفصیل مقصود ہوا کرتی ہے وہاں یہ تقسیم ضرور ہوتی ہے۔

**مسئلہ :** (۱) دونوں میں فرق یہ ہے کہ ماہارحہ کے ذریعے موجودات اور محدودات دونوں کے بارے میں سوال ہو سکتا ہے بخلاف ماہ حبیبہ کے کہ اس کے ذریعے صرف موجودات کے بارے میں سوال ہو سکتا ہے محدودات کے بارے میں ہرگز نہیں باقی رہی یہ بات کہ اسکی وجہ اور علت کیا ہے؟ کہ محدودات کے بارے میں فقط ماہارحہ سے سوال کیا جاسکتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ محدودات کے صرف مفہیم تو ہوتے ہیں لیکن حقائق نہیں ہوتے اور یہ بات بیان کر دی گئی ہے کہ مفہیم کو فقط ماہارحہ کے ذریعے طلب کیا جاسکتا ہے لہذا محدودات کے بارے میں سوال فقط ماہارحہ کے ذریعے ہوگا البتہ موجودات کے بارے میں دونوں سوال کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ موجودات کے جس طرح مفہیم ہیں ایسے ہی انکے حقائق بھی ہوا کرتے ہیں۔ لہذا موجودات کے مفہیم کے تصور کو ماہارحہ سے حاصل کیا جائے گا اور حقائق کے تصور کو ماہ حبیبہ سے حاصل کیا جائیگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ماہارحہ حقی کے تصور کے طلب کے لئے آتا ہے جس میں اس شئی کا خارج میں موجود ہونا علم اور تصدیق نہیں ہوتی اور ماہ حبیبہ تصور حقی کیلئے آتا ہے لیکن اس میں موجود ہونکی تصدیق اور علم ہوتا ہے۔

### **تذکرہ** وای لطلب الممیز بالذاتیات او بالعوارض۔

صاحب سلم مطالب تصور یہ میں سے صرف اتنی کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر حقی کا تمیز مقصود ہو تو کلمہ اتنی کے ذریعہ سے اسکا تمیز طلب کیا جاتا ہے و عام ازیں کہ وہ تمیز حقی کی ذاتیات میں سے ہو یا عرضیات میں سے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلمہ اتنی کے ذریعے حقی کے ایسے تمیز کو طلب کیا جاتا ہے تو اس حقی کو ان تمام افراد سے ممتاز کر دے جو حقی کے ساتھ کلمہ اتنی کے مضاف الیہ میں شریک ہوں۔ مثلاً کسی شخص نے دور سے کسی حقی کو دیکھ کر یہ تو یقین کر لیا کہ حیوان ہے لیکن اس بات میں تردد ہوا کہ یہ انسان ہے یا کوئی فرس وغیرہ ہے تو اس تردد کو زائل کرنے کیلئے اس نے یوں سال کیا

ہذا انی حیوان۔ سائل کا مقصود یہ ہوگا کہ مشار الیہ کے ایسے ممیز کو بیان کرو جو مشار الیہ کو ان کے تمام افراد سے ممتاز کر دے جو مشار الیہ کے ساتھ کلمہ انی کے مضاف الیہ یعنی حیوان میں شریک ہوں تو جواب میں کہا جائے گا ناطق یا ضاحک باقی رہی یہ بات کہ کلمہ انی سے سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوگا۔ یاد رکھیں اس کا مدار سائل کے سوال پر ہے کہ اگر وہ کلمہ انی کوئی حد ذلیہ کی قید کیساتھ مقید کرتا ہے تو جواب میں فصل آئے گا۔ جیسے سوال کیا جائے الانسان انی ہشی ہو فی ذاتہ، تو جواب میں ناطق آئے گا جیسے الانسان انی ہشی فی عروضہ تو جواب میں ضاحک آئے گا۔ جو کہ خاصہ ہے انسان کا۔ خلاصہ فقط یہ ہوا کہ انی ممیز کے طلب کیلئے آتا ہے کبھی انی کے ذریعے سے ممیز ذاتی پوچھنا مقصود ہوتا ہے اور کبھی ممیز عارضی۔ ممیز ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ سائل کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جواب میں اس چیز کا ایسا ذاتی بتاؤ جو اس چیز کو دوسروں سے ممتاز کر دے۔ اور ممیز عارضی کا مطلب یہ ہے کہ انی کے ذریعے جو سوال کرتا ہے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب جس چیز کے بارے میں سوال کر رہا ہوں اس کا ایسا عارضی بتاؤ جو دوسروں سے ممتاز کر دے۔ اور ممیز ذاتی فصل ہوا کرتا ہے اور ممیز عارضی خاصہ ہوا کرتا ہے۔

**تذکرہ:** یہاں پر سلم کے دو نسخے ہیں ایک میں یہ عبارت ہے کہ مذکور ہے دوسرے میں یہ عبارت۔ دوسرا نسخہ یہ ہے کہ انی للمطلب التمهیز بالذات او بالعرض۔ اس نسخہ ثانیہ کی بناء پر باء سببہ ہوگی معنی یہ ہوگا انی طلب التمهیز کیلئے آتا ہے بسبب ذاتیات کے یا بسبب عوارض کے اور پہلا نسخہ کی بناء پر پہلے نسخہ میں باء تنقیس کی ہوگی۔ جس طرح ہم نے تفصیل بتادی اس کو باء سببہ کہنا ناجائز نہیں در نہ لازم آئے گا سببیت العینی لنفسہ کیونکہ ممیز وہی ذاتیہ وہی عارضی ہوتا ہے۔

**سوال:** نسخہ د ثانی پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تمیز معنی مصدری ہے اور معنی مصدری امر اعتباری ہے اور معنی مصدری امر اعتباری اور امر انتزاعی ہوا کرتا ہے جو کہ مطلوب واقع ہو سکی صلاحیت نہیں رکھتا؟

**جواب:** کہ تمیز بے شک اپنے نفس کے اعتبار سے مطلوب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن باعتبار ذاتیات اور عوارض کے صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ ذاتیات اور عوارض دونوں امور واقعہ میں سے ہیں



اور یہ بات ظاہر ہے کہ مطلوب وہ تمیز بنفسہ نہیں بلکہ تمیز وہ بالذات یا بالعارض ہوا کرتا ہے۔

**ضابطہ:** ائی کا مضاف الیہ کبھی جنس ہوتا ہے اور کبھی شئی ہوا کرتا ہے اگر مضاف الیہ ائی کے لئے شئی ہو یہ کبھی مطلق جیسے الانسان ائی شئی اور اور کبھی مقید ہوتا ہے فی ذاته کی قید کے ساتھ جیسے الانسان ائی شئی ہو فی ذاته ائی شئی فی ذاته اور کبھی مقید ہوتا ہے فی عرضہ کی قید کے ساتھ جیسے الانسان ائی شئی ہو فی عرضہ: پہلی صورت میں اس کے جواب میں ذاتیات کو پیش کرنا بھی درست ہے عوارض کو پیش کرنا بھی درست ہے لہذا اس کا جواب فصل اور خاصہ کے ساتھ دینا درست ہے مثلاً جب یہ سوال کیا جائے الانسان ائی شئی تو جواب دیا جائے ناطق سے یا ضاحک سے تو درست ہے اور دوسری صورت میں ائی کا جواب صرف ذاتیات کے ساتھ دیا جائے جیسے الانسان ائی شئی ہو فی ذاته۔ جواب میں صرف ناطق آئے گا اور تیسری صورت میں جواب میں صرف خاصہ کو پیش کیا جائے گا جیسے الانسان ائی شئی ہو فی عرضہ تو جواب دیا جائے گا ضاحک کے ساتھ اور اگر ائی کا مضاف الیہ جنس ہو تو وہ کبھی جنس قریب ہوگا جس طرح الانسان ائی حیوان اور جنس بعید جیسے الانسان ائی جسم نام اور کبھی جنس ابعد بھی ہوگا جیسے الانسان ائی جسم مطلق اور کبھی جنس ابعد الابداع بھی ہوگا جیسا الانسان ائی جوہر۔ تو پہلی صورت میں فصل قریب جواب میں پیش کیا جائے گا کیونکہ حیوان سے انسان کیلئے تمیز وہ فصل قریب ہی ہے اور دوسری صورت میں جواب میں فصل بعید پیش کیا جائے گا جیسے حناس ہے یا فصل قریب پیش کیا جائے گا جیسے ناطق یعنی مجیب کو اختیار ہے فصل کے بعید اور فصل قریب کے درمیان کیونکہ انسان کا تمیز جسم نامی سے جیسے نامی ہے اس طرح ناطق بھی ہے اور تیسری صورت میں بھی مجیب کو اختیار ہوگا فصل ابعد اور فصل بعید اور فصل قریب کے درمیان اگر وہ چاہے تو نامی کے ساتھ جواب دے یا حناس کے ساتھ جواب دے یا ناقص کیساتھ جواب دے لہذا ہر چوتھی صورت میں بھی مجیب کو اختیار ہے کہ خواہ وہ فصل ابعد الابداع سے جواب دے یا فصل ابعد سے یا فصل بعید سے یا فصل قریب سے۔ اگر

وہ چاہے مجیب تو جواب میں قابل للابعاد کو پیش کرے یا نامی کو پیش کرے یا حتماس کو پیش کرے یا ناطق کو پیش کرے۔

### محل للطلب التصدیق بوجود ..... صفة ضرورية

اس عبارت میں صاحب سلم مطالب تصدیقہ میں سے مطلب اول کو بیان کر رہے ہیں جو محل ہے۔ محل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) محل بسیطہ (۲) محل مرکبہ۔

وجہ تصور: محل کے ذریعے سے یا تو شیء کے وجود نفس الامر کی تصدیق کو طلب کیا جائے گا یا شیء کے وجود کے علاوہ کسی صفت من الصفات کو طلب کیا جائے گا پہلی صورت میں محل بسیطہ اور دوسری صورت میں محل مرکبہ ہے۔

محل بسیطہ کی تعریف: محل بسیطہ ایسے محل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی وجود کی تصدیق مقصود ہو کہ آیا یہ چیز نفس الامر میں موجود ہے یا نہیں جیسے محل زید موجود ام لا۔ یا محل الانسان موجود ام لا۔ محل بسیطہ کے جواب میں مجیب جو قضیہ پیش کرے گا اس قضیہ کا نام محل بسیطہ ہے۔

وجہ تسمیہ: محل بسیطہ کو سید اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں صرف ایک چیز کے وجود کا سوال ہے۔ دوسری وجہ تسمیہ: کہ اس محل بسیطہ کے جواب میں جو قضیہ واقع ہوتا ہے وہ بسیطہ ہوتا ہے۔ اسی لئے اس محل کا نام بسیطہ رکھا گیا ہے۔

محل مرکبہ کی تعریف: محل مرکبہ ایسے محل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کسی چیز کے وجود کے علاوہ کسی اور صفت کی تصدیق کو طلب کیا جائے جیسے محل الانسان قائم ام لا۔ اس محل مرکبہ کے جواب میں جو قضیہ واقع ہوگا اس قضیہ کو محل مرکبہ کہا جاتا ہے۔

محل مرکبہ کی وجہ تسمیہ: کہ محل مرکبہ کو مرکبہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے جواب میں قضیہ مرکبہ واقع ہوتا ہے اسی مناسبت سے اس محل کا نام محل مرکبہ رکھ دیا ہے۔

نوٹ: جب بھی کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو اس کی ترتیب یہ ہوگی: لا شئی کے مفہوم

کے بارے میں ماہر احادیث سوال کیا جائے گا ثانیاً ہل بسیطہ کے ذریعے اس شیء کے نفس وجود کے بارے میں سوال ہوگا ثالثاً ما حقیقہ کے ذریعے سے اس شیء کی حقیقت و ما صیغ کے بارے میں سوال ہوگا اور رابعاً ہل مرکبہ کے ذریعے سے اس شیء کی صفات میں سے کسی صفت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس ترتیب کے اعتبار سے ماہر احادیث کا درجہ سب سے مقدم ہے اور ہل مرکبہ کا درجہ سب سے مؤخر ہے اور ما حقیقہ کا درجہ ہل بسیطہ اور ہل مرکبہ کے درمیان میں ہے اور ہل بسیطہ کا درجہ ماہر احادیث اور ما حقیقہ کے درمیان ہے اسی لئے مناطقہ کا یہ مقولہ مشہور ہے اور اسی فرق کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ **الهل بين المائين والماء بين المائين**۔ کہ ہل بسیطہ دہا یعنی ماہر احادیث اور ما حقیقہ کے درمیان ہے اور ما حقیقہ دو حلوں کے درمیان یعنی ہل بسیطہ اور ہل مرکبہ کے درمیان ہے۔

**سوال:** ہل کی تقسیم بسیطہ اور مرکبہ کی طرف یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو باعتبار نفس ذات کے ہوگا یا باعتبار مطلق کے یا باعتبار مطلق کے متعلق کے اور تین صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت کہ یہ ہے کہ تقسیم باعتبار نفس کے ہو مرکبہ اور بسیطہ کی طرف تو اسکی بساطت اور ترکیب دو حال سے خالی نہیں یا تو حروف کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوگی کہ یہ بسیطہ ہے حروف سے مرکب نہیں اور یہ حروف سے مرکب ہے اس اعتبار سے باطل ہے کیونکہ حل دونوں حل مرکب ہیں حروف سے جیسا کہ ہم مشاہدہ کر رہے ہیں اور اگر کلمات مستقلہ کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ بسیطہ تو کلمات مستقلہ سے مرکب نہیں اور مرکبہ کلمات سے مرکب ہے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ حل کلمات سے مرکب نہیں بلکہ یہ کلمہ واحدہ ہے اور

**دوسرا احتمال:** یہ ہے کہ حل کی تقسیم ہو باعتبار مطلق کے اور مطلق تو تصدیق ہے اب تصدیق سے کیا مراد ہے یا تو تصدیق امای ہے یا تصدیق عینی پہلی صورت پر لازم آئے گا حل کی یہ تقسیم مرکبہ اور بسیطہ کی طرف **تقسیم الشیء الى نضبه وانى غیوہ** اس لئے کہ تصدیق امای مرکب ہے علوم ثلاثہ یا ربعدہ سے اور دوسری صورت پر بھی لازم آئے گا **تقسیم الشیء الى**



کو پیش کیا جاسکتا ہے یعنی دونوں جواب میں واقع ہو سکتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں فقط برہان  
 لسانی سے جواب دیا جاسکتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ برہان کی تفصیل کیا ہے کچھ اس وضاحت  
 شروع خطبہ میں ہو چکی ہے اور مزید تفصیل تصدیقات کے آخر میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

**تاکید:** بحسب نفسہ میں منعت استقام ہے کہ نفسہ کی ضمیر لفظ امر کی طرف لوثی ہے اور اس  
 لفظ امر سے مراد حکم ہے اور معنی اس کا نفس الامر ہے اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ ہم کے ذریعے حکم  
 کو نفس الامر کے اعتبار سے دلیل طلب کی جاتی ہے۔

### سوال: واما مطلب من وکم ..... فی الہل المركبہ۔

**بحث فروع مطالب** صاحب سلم اصول مطالب کے بیان کے بعد فروع اور توابع کو بیان  
 کر رہے ہیں اور دوسری غرض ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

**سوال:** آپ نے مطالب کو منحصر کیا ہے چار قسموں میں یہ حصہ درست نہیں اس لئے کہ اس کے  
 علاوہ اور مطالب بھی ہیں جیسے من، کیف، این معنی وغیرہ مطلب فن کے ذریعے تمیز شخصی کے  
 بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے من زید اس سے مقصود تمیز بین الاشخاص ہے۔ مطلب  
 کم کے ذریعے تمیز مقداری یا عددی کو طلب کیا جاتا ہے اگر تمیز مقداری مقصود ہو تو کم متصلہ کے  
 ذریعے سوال ہوگا اور اگر عددی ہو تو کم منفصلہ کے ذریعے سوال ہوگا۔ مطلب کیف کے ذریعے  
 تمیز کیفی کے متعلق سوال ہوگا کہ کیف زید صحیح ام فقیم اور مطلب این کے ذریعے تمیز زمانی  
 کے متعلق سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے معنی خروج الامیر الیوم او امس وغیرہ۔

**جواب:** مطالب کا حصہ اقسام اربعہ میں بالکل درست ہے اس لئے کہ ہم نے مطلق مطالب کا  
 حصہ نہیں کیا بلکہ اصول مطالب کا کیا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اصول مطالب وہ منحصر ہیں  
 اقسام اربعہ میں اور مادہ لکنض میں جو ہم نے مطالب پیش کیے وہ ان ہی اصول کے توابع اور فروع  
 ہیں۔ جو کہ یا تو مطلب اتنی میں داخل ہیں یا مطلب ہل مرکبہ میں۔ اگر ان پانچوں کے  
 ذریعے تمیز مقصود اور مطلوب ہو تو یہ اسی کے تابع ہوں گے اور اگر ان کے ذریعے کسی صفت وغیرہ

اور قول شارح چونکہ یہ موقوف ہے کلیات ٹس پر اور کلیات ٹس موقوف ہیں الفاظ پر اور مباحث الفاظ موقوف ہے بحث دلالت پر اس لئے اولاً دلالت سے بحث ہوگی ثانیاً الفاظ سے اور ثالثاً کلیات ٹس سے رابعاً قول شارح سے بحث ہوگی۔ التصورات میں چند تحقیقات ہوگی۔

(۱) تحقیق تو کیسی: جس کو مقدمہ کی تحقیق پر قیاس کر لیا جائے کہ جو ترکیبی احتمالات لفظ مقدمہ میں تھے وہی ترکیبی احتمالات تصورات میں ہونگے۔

پہلا احتمال: خبر محذوف المبتداء ای ہذا التصورات

دوسرا احتمال: مبتداء محذوف الخبر یعنی التصورات ہذا۔

تیسرا احتمال: مجرد بنابر مضاف الیہ ہوئے تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ ہذا بحث التصورات وغیرہ۔

(۲) تحقیق صیغوی: تصورات یہ جمع ہے تصور کی اور تصور بمعنی تصور ہے تصورات بمعنی تصورات کے ہونگے اس لئے کہ مباحث آتیا تعلق تصورات سے تو ہے ٹس تصور سے نہیں۔

سوال: تصور اسم جنس ہے اس کو جمع کیوں لایا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ضابطہ ہے کہ اسم جنس اور

صدر لا بنتی ولا یجمع؟

جواب: صاحب سلم تصورات کے انواع کے تعدد کی طرف اشارہ کرنے کیلئے جمع کا صیغہ لائے

ہیں صاحب سلم نے جواب دیا قدمہا وضعاً تقدمہا طبعاً تو حاصل جواب یہ ہے کہ تصورات کو تصدیقات پر ہدم طبعی حاصل تھا تو ذکر میں بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

تقدم کی متعدد تسمییں ہیں۔

(۱) تقدم علی اور ذاتی: کہ مقدم محتاج الیہ ہو اور علت تامہ ہو متاخر کیلئے کتقدم حرکت

البد علی حرکت المفتاح فی حالة مخصوص۔

(۲) تقدم وضعی: عند المناظرۃ تو یہ ہے کہ ایک شیء ذکر میں مقدم اور دوسری شیء متاخر ہو اور

اسکو تقدم ذکر بھی کہا جاتا ہے اور نجات کی اصطلاح میں تو تقدم وضعی کہا جاتا ہے ایک شیء باعتبار

واضح کے وضع کے مقدم ہو کتقدم الامام علی الماموم فی صفوف بوضع خارج لا باعتبار رتبته لانه قد يكون الموم اعلى مرتبة من الامام۔

(۲) **تقدم رتبی:** کہ حقدم متاخر سے باعتبار رتبے کے مقدم ہو کتقدم ابی ہکر علی بقية الصحابة۔

(۴) **تقدم زمانی:** کہ باعتبار زمانے کے ایک شیء دوسری شیء سے مقدم ہو کتقدم آدم علیہ السلام علی نبینا علیہ السلام۔

(۵) **تقدم مکانی:** کہ ایک شیء باعتبار مکان کے مقدم ہو کتقدم الامام علی الماموم۔

(۶) **تقدم طبعی:** حقدم متاخر کیلئے محتاج الیہ ہو سکن علت ناقصہ ہونا منہ ہو کتقدم الکلمہ علی الکلام۔ یہاں پر بھی تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل تھا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے ذکر او بحفا و وضعاً مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی کیسے حاصل ہے چنانچہ یہ دعویٰ دو مقدموں پر مشتمل ہے۔

**مقدمہ اولی:** تصور تصدیق کے لئے محتاج الیہ ہے۔ مقدمہ اولی کے اثبات کیلئے صاحب سلم نے دلیل پیش المحصول المطلق یمتنع علیہ الحکم: جس دلیل کا حاصل یہ ہے حکم محتاج ہے محکوم علیہ کے تصور کی طرف اسلئے کہ اگر محکوم علیہ منصور بوجہ من الوجوه نہ ہو تو مجہول مطلق ہوگا اور قاعدہ ہے کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع اور محال ہے لہذا حکم محکوم علیہ کے تصور کی طرف محتاج ہوا اور محکوم علیہ کا تصور محتاج الیہ ہوا اور محکوم علیہ کے تصور کا حکم کیلئے محتاج ہونا بیہتم تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا ہے اس لئے کہ بنا بر مذہب حکماء حکم عین تصدیق ہے اور بناء بر مذہب امام رازی حکم جزء تصدیق ہے اور محکوم علیہ کے تصور کا حکم کیلئے یعنی جزء تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا بیہتم کل یعنی تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا ہے لہذا تصور تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہے یہی مقدمہ اولی ہے جو کہ ثابت ہو گیا۔

**سوال:** مصنف نے محکوم علیہ کے تصور کی طرف حکم کے محتاج ہونے کو ثابت کیا ہے مگر محکوم علیہ اور

نسبت کے تصور کی طرف محتاج ہونے کو بیان کیوں نہیں کیا حالانکہ حکم اس کی طرف بھی محتاج ہوتا ہے۔  
**جواب:** مقایسہ ترک کر دیا۔

**سوال:** اگر قیاساً ترک کرنا تھا تو یہ کس کیوں نہیں کیا۔

**جواب:** چونکہ محکوم علیہ قضیہ کا اہم اور اعظم رکن ہے۔ اس لئے کہ محکوم علیہ کے تصور کی طرح احتیاجی حکم کو تو بیان کیا لیکن محکوم یہ کے تصور کی طرف احتیاجی کو بیان نہیں کیا قیاساً ترک کیا ہے۔ صاحب سلم نے مقدمہ ثانیہ کے اثبات کی دلیل ظاہر ہوئی وجہ سے بیان نہیں کی۔

**مقدمہ ثانیہ کی دلیل** یہ ہے کہ بہت سارے مادوں میں تصور تو تحقق ہوتا ہے جیسے وہیم وغیرہ لیکن تصدیق تحقق نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصور تصدیق کیلئے علت تامہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ علت تامہ کا مختلف متمنع اور محال ہوتا ہے جب یہ مقدمین ثابت ہوئے تو ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہوا کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے اسی وجہ سے ذکر، بحضاً بھی مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

**نتیجہ:** قبل فیہ الحکم لہو کذب۔

معصت علیہ الرحمۃ اس عبارت میں ایک اشکال نقل کر رہے ہیں۔

**سوال:** آپ نے کہا کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا متمنع اور محال ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

حالانکہ خود تم حکم لگا رہے ہو۔ اس لئے کہ تمہاری عبارت یہ ہے فان المجہول المطلق امیں المجہول المطلق موضوع ہے متمنع خبر ہے اور محمول ہے تو تم خود مجہول مطلق پر حکم لگا رہے ہو تو تمہاری بات تمہارے قول کو رد کر رہی ہے

**بعض ان دیگر سوال یہ ہوتا ہے کہ تمہارا قول ان المجہول المطلق یمنع علیہ الحکم۔ قضا یا میں سے ایک قضیہ ہے جو کہ اجماع فقہین کو مستلزم ہوئی وجہ باطل ہے اور کاذب ہے وجہ استلزام یہ ہے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ یہ قضیہ ایک حکم پر مشتمل ہے اس لئے کہ امتناع بھی حکم من الاحکام ہے اور یہ حکم دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا معلوم پر یعنی المجہول المطلق یہ موضوع**



ہے اس قضیہ میں تو یہ معلوم ہے یا مجہول اگر یہ مجہول ہے تو حکم مجہول پر لگ رہا ہے جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ تم نے یہ قول کیا ہے کہ مجہول مطلق پر حکم متنع ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی اس قضیہ میں امتناع والا حکم جاری کر دیا۔ جو کہ امتناع نقیضین ہے اور اگر حکم معلوم پر ہو یعنی المجهول المطلق موضوع میں معلوم ہو۔ اگر معلوم ہو تو معلومیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ حکم صحیح ہونا چاہیے حالانکہ تم نے امتناع کا حکم لگایا۔

**ترجمہ** وحلہ انہ 'معلوم' ..... بالاعتبارین۔

صاحب سلم اشکال مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس سے قبل دو باتیں تمہیدی سمجھ لیں۔

پہلی بات متن میں دو نسخے ہیں۔ (۱) بالعروض عین کے ساتھ (۲) بالافروض یعنی ظاہر کے ساتھ دوسری بات اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضیہ میں محکوم علیہ بالذات کیا چیز ہے جس کے بارے میں دو مذہب ہیں۔ (۱) حقدمین کا (۲) متاخرین کا۔

متقدمین کا مذہب: یہ ہے کہ قضیہ میں محکوم علیہ بالذات طبیعت موضوع من حیث ہی ہی اور افراد موضوع کا نیا بالعرض اور

متاخرین کے نزدیک برعکس ہے۔ حقدمین کا مذہب کہ ذہن میں طبیعت موضوع حاصل ہوتی ہے نہ کہ افراد موضوع تو طبیعت موضوع من حیث ہی وہ مفہوم ہے کہ ذہن میں حاصل ہوتا ہے تو محکوم علیہ بذاتہ بھی ہوگا۔ اس تمہید کے بعد حقدمین کے کے مذہب کی بناء پر علی تقدیر النسخة الاولى خل کی تقریر یہ ہے کہ اس قضیہ میں طبیعت مجہول مطلق بمعنی مفہوم مجہول مطلق من حیث ہی ہی حاصل فی الذہن ہو سکتی وجہ سے معلوم بالذات ہے اور اس اعتبار سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہے اور مفہوم مجہول مطلق مصداق مجہول مطلق اور معنون کے ساتھ اتحاد عرضی کی بناء پر مجہول بالعرض ہے۔

**خلاصہ جواب:** کہ مجہول مطلق میں دو احتمال ہیں اور دو اعتبار ہیں (۱) بحسب الذات

(۲) بحسب العرض۔ بحسب الذات یعنی طبیعت موضوع مطلق کے حاصل فی الذہن ہو سکتی وجہ

سے معلوم بالذات ہے اسی لئے حکم بالاعتناع کیا گیا ہے اور بحسب العرض یعنی مصداق کا مجہول مطلق کے ساتھ اتحاد عرضی کی بناء پر مجہول بالعرض ہے اور اس لئے اس اعتبار سے سلب کیا گیا ہے لہذا حکم اور اعتبار سے ہے سلب اور اعتبار سے ہے اجتماع نقیضین لازم نہ آجائے اور

**دوسرے نسخہ کے مطابق:** حقدین کے مذہب کی بناء پر حل کی تقریر یہ ہوگی کہ مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) بحسب الذات (۲) بحسب العرض۔ بحسب الذات یعنی طبیعت مجہول مطلق باعتبار مفہوم کے حاصل فی الذہن ہونگی جب سے معلوم بالذات ہے اور اسی اعتبار سے حکم بالاعتناع کیا گیا ہے اور بحسب العرض یعنی ہر وہ جس کو عقل مجہول مطلق کا لحاظ کرے اور بعنوان مجہولیت مطلقہ اس کا لحاظ کرتے ہوئے مجہول مطلق کے مفہوم کو اس کے ملاحظہ کرنے کیلئے مجہول قرار دے اس اعتبار سے مجہول مطلق مجہول بالعرض ہے اور اعتبار سے حکم کا سلب کیا گیا ہے۔ لہذا اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔

**حل کی آسان تقریر** یہ ہے کہ مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں ایک عنوان اور ذات کے لحاظ سے دوسرا معنوی اور مصداق کے اعتبار سے اور چونکہ مجہول مطلق باعتبار عنوان اور ذات کے معلوم تھا اس لئے یہ بات معلوم ہے کہ مجہول جہالت سے ہے اور مطلق اطلاق سے ہے۔ لیکن معنوی اور مصداق کے اعتبار سے مجہول ہے۔ لہذا ہم نے جو اعتناع حکم لگایا ہے مجہول مطلق پر باعتبار معلوم بالذات ہونے کے ہے اور جس کی ہم نے نفی کی وہ مجہول مطلق بالعرض ہونے کے اعتبار سے ہے تو حکم اور اعتبار سے ہوا سلب اور اعتبار سے۔

## ﴿بحث الدلالت﴾

**مولانا** الافادۃ انما تنتم بالادلالت

اس عبارت میں صاحب سلم سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

**سوال:** جب عنوان تصورات کا ہے تو آپس میں بحث معرف اور قول شارح ہی سے ہونی چاہیے تھی۔

اس لئے کہ منطقی کا منطقی ہونے کی حیثیت سے تصورات مقصود صرف اور صرف قول شارح کا بیان ہوتا ہے حالانکہ آپ نے تو دلالت کی بحث شروع کر دی یہ اشتغال بما لا یعنی اور خروج عن المحکم ہے ہذا لا یلیق بشانہ۔

**جواب:** حضرت جی اتنی بات ہم آپ کی تسلیم کرتے ہیں کہ منطقی کا منطقی ہونے کی حیثیت سے تصورات میں قول شارح سے بحث کرنا ہوتی ہے لیکن قول شارح سے افادہ اور استفادہ یہ موقوف تھا الفاظ اور دلالت کی بحث پر کیونکہ الفاظ کے بغیر مافی الضمیر کا اعتبار نہیں ہو سکتا اور اظہار ماضی الضمیر کے بغیر افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا اس لئے اولاً دلالت کی بحث موقوف علیہ ہونے کی حیثیت سے کی جاتی ہے لہذا مقصود کے موقوف علیہ سے بحث کرنا مقصود ہی سے بحث ہوا کرتا ہے۔ اس سے نہ تو خروج عن المحکم لازم آتا ہے اور نہ اشتغال بما لا یعنی۔

**سوال اول:** انہا کلمہ حصر کا ہے جس کا حاصل معنی یہ ہوگا الافادۃ لاتتم الا بالدلالت حالانکہ یہ حصر درست نہیں اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی اور الہام کے من جانب اللہ افادہ اور استفادہ تعلیم و تعلم بغیر دلالت الفاظ کے حاصل ہو جاتا ہے۔

**جواب:** یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر اضافی ہے یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کے ماسوا کے اعتبار سے ہے۔  
**سوال ثانی:** ہم اس حصر کے اضافی ہونے کو بھی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اشارہ کے ذریعے بھی افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔

**جواب:** اشارہ کے ذریعے تمام مطالب اور مقاصد میں افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اشارہ معقولات اور محسوسات کی طرف نہیں ہو سکتا صرف محسوسات کی طرف ہوتا ہے۔

**سوال ثالث:** کتابت کے ذریعے تو تمام مقاصد اور مطالب کا افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔  
**جواب اول:** کتابت کے ذریعے اگر چہ افادہ اور استفادہ تمام مطالب اور مقاصد میں ہو سکتا ہے لیکن اس میں دشواری ہے اس لئے کہ ہر وقت ہر حال میں ہر جگہ ہر شخص کے لئے آلات کتابت کا موجود ہونا امر محض اور یقیناً دشوار ہے۔

**جواب ثانی:** اگر افادہ اور استفادہ کتابت کے ذریعے ہو تو نظام عالم درہم برہم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ بعض معانی بعض لوگوں کیلئے اسرار و رموز کے درجہ میں ہوتے ہیں اور دوسرے اشخاص سے انشاء مقصود ہوتا ہے اور کتابت پر تو دوسرے اشخاص مطلع ہو سکتے ہیں۔

**سوال ثالث:** اشراق قلبی کے ذریعے بھی افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔

**جواب:** ہذا عسر اجدأ۔

### منہا عقلیہ بعلاقۃ ذاتیہ ..... باحداث طبعیہ

**دلائل کی تقسیم اولی:** صاحب سلم نے اس عبارت میں دلالت کی تقسیم اولی کو بیان کیا ہے۔ دلالت کا لغوی معنی راہ نمودن یعنی راہ دکھانا اور اصطلاحی معنی ہے کون الثمنی بحیث یلزم من العلم بہ العلم بشیء آخر۔ جس کے ذریعے اور وجہ سے علم حاصل ہوا سکودال کہتے ہیں اور جس کا علم حاصل ہوا اس کو مدلول کہتے ہیں اور دال مدلول کے درمیان جو تعلق اور ربط ہے اسکو دلالت کہتے ہیں دلالت کی تقسیم اولی کا حاصل یہ ہے کہ دلالت کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) دلالت عقلیہ (۲) دلالت وضعیہ (۳) دلالت طبعیہ۔

**وجہ خصوص:** دال اور مدلول کے درمیان علاقہ دو حال سے خالی نہیں علاقہ ذاتیہ ہوگا یا نہیں۔ اگر علاقہ ذاتیہ ہو تو یہ پہلی قسم دلالت عقلیہ ہے اگر علاقہ ذاتیہ نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں علاقہ وضع کا ہوگا یا طبع کا اگر علاقہ وضع کا ہو تو یہ دوسری قسم دلالت وضعیہ ہے اگر علاقہ طبع کا ہو تو یہ تیسری قسم دلالت طبعیہ ہے۔ اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

**دلالت عقلیہ کی تعریف:** دلالت عقلیہ ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ ذاتیہ پایا جائے۔ علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر کا ہے اور علاقہ تاخیر کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) دال مؤثر ہو اور مدلول اثر ہو کدلالة النار علی الذخان۔ (۲) دال اثر ہو اور مدلول مؤثر کدلالة الذخان علی النار۔ (۳) دال اور مدلول ہر دونوں اثر ہوں اور مؤثر شئی ثالث ہو کدلالة الذخان علی الحراۃ تو علاقہ تاثیر کی ان تینوں صورتوں میں سے جو صورت بھی پائی جائے تو اس دلالت کو دلالت عقلیہ کہا جاتا ہے۔

**دلائل وضعیہ کی تعریف:** ایسی دلائل کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ وضع کا ہو۔ وضع کا ہو یعنی جس میں دلائل واضح کی وضع کی وجہ سے ہو کہ دلائل لفظ زید علیٰ مسفی۔ اور اسی طرح کدلائل الدوال الاربع علیٰ معنا۔

**دلائل طبعیہ کی تعریف:** ایسی دلائل کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ طبع کا ہو یعنی دلائل طبع کے اعتبار سے ہو یا اس طور کہ مدلول عارض ہونے کے وقت طبعیت دال کو پیدا کر دے کہ دلائل لفظ اُح اُح علیٰ وجع الصدر۔

### ۴۔ وکل منہما لفظیہ و غیر لفظیہ۔

**دلائل کی تقسیم ثانوی:** صاحب سلم کی غرض دلائل کی تقسیم ثانوی کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلائل کی اقسام ثلاثہ یعنی دلائل عقلیہ اور دلائل طبعیہ اور دلائل وضعیہ سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ۔

**وجہ حصہ:** یہ ہے کہ دال دو حال سے خالی نہیں لفظ ہو گا یا غیر لفظ اگر دال لفظ ہو تو یہ دلائل لفظیہ ہے اور اگر دال لفظ نہ ہو تو یہ دلائل غیر لفظیہ ہے تو کل دلائل کی چھ قسمیں ہوں گی۔

(۱) دلائل لفظیہ عقلیہ (۲) دلائل لفظیہ وضعیہ (۳) دلائل لفظیہ طبعیہ (۴) دلائل غیر لفظیہ عقلیہ (۵) دلائل غیر لفظیہ وضعیہ (۶) دلائل غیر لفظیہ طبعیہ۔

جمہور منطقہ کے نزدیک دلائل کی یہ چھ قسمیں ہیں لیکن میر صاحب کے نزدیک پانچ قسمیں ہیں۔ وہ دلائل طبعیہ غیر لفظیہ کا انکار کرتے ہیں اور اسکو دلائل عقلیہ غیر لفظیہ قرار دیتے ہیں جس کی وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ جس طرح دلائل عقلیہ غیر لفظیہ میں دلائل الاثر علیٰ المؤثر ہوتی ہے ایسے ہی دلائل طبعیہ غیر لفظیہ میں بھی دلائل الاثر علیٰ المؤثر ہوا کرتی ہے۔ کہ دلائل سرعة النبض علیٰ الحما، جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اتنی بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ دلائل طبعیہ غیر لفظیہ میں دلائل الاثر علیٰ المؤثر ہوا کرتی ہے لیکن حیثیتیں مختلف ہیں تو اس اختلاف حیثیت کی بنا پر دونوں دلائلوں میں اختلاف ہے اگر دلائل الاثر علیٰ المؤثر

میں علاقہ تاثیر کا اعتبار کیا جائے تو دلائل عقلیہ ہوگی۔ اور اگر احداث طبعیت کا اعتبار کیا جائے تو یہ دلالت طبعیہ ہوگی لہذا میر صاحب کا انکار کرنا درست نہیں اور یہ دلالت کی ان اقسام سے میں حصر یہ حصر استقراری ہے۔

### ترجمہ: وَاِذَا كَانَ الْاِنْسَانُ ..... وَاشْمَعَهَا فَلَهَا الْاِسْتِثْنَاءُ۔

صاحب سلم کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

**سوال:** جب دلائل کی چھ قسمیں ہوتیں تو فن منطق میں صرف ایک قسم دلالت لفظیہ دفعیہ سے بحث کی جاتی ہے باقی اقسام خمسہ سے وجہ امراض کیا ہے؟

**جواب:** انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے تعلیم و تعلم کی طرف محتاج ہوتا ہے مدنی الطبع کا مطلب

کہ مدنی یہ مأخوذ ہے مدن سے اور منسوب ہوگا مدن کی طرف نہ مدینہ کی طرف اور مدن بمعنی تمدن اور تمدن بمعنی اجتماع تو مدنی الطبع کا مطلب یہ ہوا کہ تحصیل حوادث یعنی غذا اور لباس اور نکاح اور مثلاً وغیرہ ان ضروریات میں باہم بنی نوع انسان میں ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے کا محتاج ہے تاکہ ان چیزوں کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون اور تشارك حاصل ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے باہمی تعاون و تشارك کا محتاج ہے اور یہ تعاون اور تشارك اپنے مافی الضمیر پر دوسرے کو اور دوسرے کے مافی الضمیر پر خود مطلع ہونے بغیر ہو سکتا ہی نہیں۔ تو گو یا کہ باہمی تعاون و تشارك تعلیم و تعلم پر موقوف ہے اور یہ تعلیم و تعلم کا سلسلہ بطریق عموم اور سہولت دلائل لفظیہ وضعیہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ دلائل لفظیہ وضعیہ بنسبت باقی دلائلوں کے اعم ہے کیونکہ ہر زبان میں ہر معنی کیلئے کوئی نہ کوئی لفظ موضوع ہوتا ہے تو یہ دلائل لفظیہ وضعیہ اعم ہوئی۔ نیز یہ دلائل باقی دلائلوں کی نسبت اسہل بھی ہے اس لئے کہ اسمیں حقیقت مجاز اور کنایہ وغیرہ پائے جاتے ہیں بخلاف دلائل لفظیہ عقلیہ کہ اسمیں صرف عقل کو دخل ہے اور دلائل طبعیہ میں صرف طبع کو دخل ہے نیز اس دلائل لفظیہ وضعیہ میں بہ بنسبت دوسرے دلائلوں کے زیادہ اسہل بھی ہے اس لئے کہ علم بالوضع کے بعد ہر

فہم معنی کو سمجھ سکتا ہے اور اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کیلئے مختلف طریقے استعمال کر سکتا ہے  
کبھی حقیقت کبھی مجاز کبھی کنایہ وغیرہ۔

**جواب کا حاصل:** یہ ہوا کہ انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے باہمی تعاون و تشارك کی طرف محتاج  
ہے اور یہ باہمی تعاون و تشارك تعلیم و تعلم کی طرف محتاج ہے لہذا انسان تعلیم و تعلم کی طرف محتاج  
ہوا اور تعلیم و تعلم میں بوجہ عموم اور شمول اور سہولت کے دلالت وضعیہ ہی زیادہ النفع ہے اسی وجہ  
سے فن منطق میں صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے بحث کی جاتی ہے باقی اقسام غصہ سے نہیں۔

### **ہونے ومن ھمنا تبین ان الفاظ ..... الخارجیہ کما قبل۔**

**مسئلہ الفاظ کا موضوع لہ کیا ہے:** صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے ایک مسئلہ  
اختلافیہ میں ماہو المختار کو بیان کرنا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ کیا ہے جس میں  
چار مذاہب ہیں۔

(۱) پہلا مذہب: شیخین ابوعلی سینا اور ابو نصر فارابی کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع صورت ذہنیہ یعنی  
معانی من حیث الاكتناف بالعوارض الذہنیہ کیلئے ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا مذہب: امام رازی اور میر صاحب اور محقق طوسی کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع صورت  
خارجیہ یعنی معانی من حیث الاكتناف بالعوارض من الخارجیہ کیلئے ہوتی ہے۔

(۳) تیسرا مذہب: بعض مناطقہ کا ہے کہ بعض الفاظ کی وضع صورت ذہنیہ کیلئے اور بعض الفاظ  
کی وضع صورت خارجیہ کیلئے اور بعض کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہے۔

(۴) چوتھا مذہب: علامہ میرزا ہد اور اس کے تبعین کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع معانی من  
حیث ہی ہی کیلئے ہے۔ قطع نظر کرتے ہوئے عوارض ذہنیہ اور خارجیہ سے۔

**شیخین کی دلیل:** کہ معنی موضوع لہ کیلئے معلوم بالذات ہونا ضروری ہے اور ہر معلوم  
بالذات امر ذہنی میں منحصر ہے لہذا نتیجہ یہ نکالا کہ تمام الفاظ کی وضع امور ذہنیہ اور صورت ذہنیہ کیلئے  
ہوتی ہے دلیل کی ترتیب بطریق قیاسی الموضوع لہ، لا بد ان یکون معلوماً بالذات و کل ما

هو معلوم بالذات فهو امر ذهني فال موضوع له امر ذهني۔

**جواب:** اس دلیل کی مغرئی میں معلوم بالذات کا ذکر ہے اور معلوم بالذات کے معنی میں دو

احتمال ہیں پہلا احتمال کہ ذهن میں حاصل بالذات ہو دوسرا احتمال یہ ہے کہ ملتفت الیہ

بالذات ہو۔ اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ مغرئی میں معلوم بالذات ان دو میں سے کونسا

احتمال مراد ہے اگر پہلا احتمال مراد ہو تو یہ مغرئی مسلم نہیں ہے اس لئے کہ موضوع کا حاصل

بالذات فی الذہن نہ تو بوقت وضع ضروری ہے اور نہ ہی بوقت استعمال اور اگر دوسرا احتمال مراد

ہو تو مغرئی اگرچہ مسلم ہے لیکن کبریٰ مسلم نہیں کیونکہ ہر ملتفت الیہ بالذات کا انحصار امر ذہنی میں

قطعا ضروری نہیں لہذا یہ کبریٰ کلیہ نہ ہوا حالانکہ شکل اول میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے لہذا

جب دلیل باطل ہوئی تو یہ دعویٰ کے تمام الفاظ کی وضع صورت حنیہ کیلئے ہوتا ہے یہ باطل ہوا۔

**امام رازی اور محقق طوسی وغیرہ کی دلیل:** کہ موضوع لہ ملتفت الیہ بالذات

ہونا ضروری ہے اور ہر ملتفت الیہ بالذات امر خارجی ہونے میں منحصر ہے۔ تو موضوع لہ امر

خارجی ہونے میں منحصر ہوا لہذا اتمام الفاظ کی وضع صورت خارجہ کیلئے ہوئی۔

**دلیل کی ترکیب بطریق قیاس:** الموضوع له لا یدان بكون ملتفتا الیه بالذات و

کل ما هو ملتفت الیه بالذات فهو امر خارجي فال موضوع له امر خارجي۔

**جواب:** اس دلیل کے کبریٰ کا کلیہ ہونا مسلم نہیں جیسا کہ ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ ہر ملتفت الیہ

بالذات کا امر ذہنی ہونا ضروری نہیں اسی طرح ہر ملتفت الیہ بالذات کا امر خارجی ہونا بھی

ضروری نہیں کبھی تو ملتفت الیہ بالذات امر ذہنی ہوگا اور کبھی امر خارجی لہذا جب کبریٰ کلیہ نہ ہوا

تو دلیل باطل ہوئی تو دعویٰ باطل ہوا کہ تمام الفاظ کی وضع صورت خارجہ کیلئے ہے ثابت نہ ہوا۔

**بعض مناطقی کی دلیل:** کہ ہم بدلتے اس بات کو جانتے ہیں کہ لفظ زید کی وضع صورت

خارجہ کیلئے ہوئی ہے اور لفظ فوق کی وضع امر ذہنی کیلئے اور لفظ انسان کی وضع معنی من حیث

ہی کیلئے لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ بعض الفاظ کی وضع صورت حنیہ کیلئے اور بعض کی وضع

صورت خارجہ کیلئے بعض کی معانی من حیث ہی کیلئے اس مذہب کے قائلین کو قائلین



بالتواریح کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

**حجرات:** ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب ہم نے ما قبل میں سمجھا تھا تمام الفاظ کی وضع صور ذہنیہ کیلئے اور اسی طرح صور خارجیہ کیلئے موضوع ہونا باطل کر چکے ہیں تو اسکے ضمن میں بعض الفاظ کی وضع صور ذہنیہ اور صور خارجیہ کیلئے بھی باطل ہو گئی۔

**چوتھا مذهب علامہ میر ذالحد کی دلیل:** کہ الفاظ کی وضع تعلیم و تعلم کے لئے اور تعلیم و تعلم نام ہے انتقال الشیئی من المعلم الی المتعلم کا اور یہ بات ظاہر ہے کہ انتقال صور خارجیہ میں بالکل نہیں ہو سکتا اور صور ذہنیہ کا بھی انتقال نہیں ہو سکتا کیونکہ صور ذہنیہ امراض ہیں اور امراض کے متعلق یہ قاعدہ مسئلہ ہے کہ مرض کا انتقال بدوں محل کے ہرگز نہیں ہو سکتا لہذا انتقال صرف معانی من حیث ہی ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام الفاظ کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہے ورنہ تو تعلیم و تعلم کے باب کا مسدود ہونا لازم آئے گا۔

**دلیل ثانی:** تمام الفاظ کی وضع تعبیر عفا فی الضمیر کیلئے ہوتی ہے اور عفا فی الضمیر معانی من حیث ہی ہی ہیں لہذا تمام الفاظ کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہوتی۔

**دلیل ثالث:** اگر دعویٰ اولیٰ کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ بعض الفاظ کی وضع یقیناً صور ذہنیہ کیلئے نہیں ہو سکتی جیسے لفظ اللہ لہذا ایہ قضیہ یقیناً صادق آئے گا کہ بعض الالفاظ لیست بموضوعة للصور الذہنیہ اور یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے جب کہ دعویٰ موجبہ کلیہ ہے جمیع الالفاظ موضوعة للصور الذہنیہ اب اگر یہ موجبہ کلیہ بھی صادق ہو اور اسکی نفیض سالبہ جزئیہ بھی صادق ہو تو یہ یقیناً اجتماع نفیضین اور تناقض کو مستلزم ہے جو کہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہذا دعویٰ اولیٰ باطل ہے اور ایسے ہی اگر دعویٰ ثانیہ کو تسلیم کر لیا جائے تو تب بھی تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ بعض الفاظ کی وضع یقیناً صور خارجیہ کیلئے نہیں جیسے لفظ فوق، تحت وغیرہ لہذا ایہ قضیہ سالبہ جزئیہ یقیناً صادق آئے گا بعض الالفاظ لیست بموضوعة للصور الخاریہ اور دعویٰ ثانیہ وہ موجبہ کلیہ ہے جمیع الالفاظ موضوعة للصور

الخارجیہ اور اگر ان دونوں کو صادق مان لیا جائے تو یہ یقیناً اجتماعِ نظائریہ ہے جو کہ باطل ہے اور مستلزمِ باطل ہوا کرتا ہے لہذا یہ دعویٰ ثانیہ بھی باطل ہوا اور چونکہ تیسرا قول پہلے ہی دونوں کا مجموعہ ہے۔ جب پہلے دونوں قول باطل ہوئے تو انکا مجموعہ یہ تیسرا قول اور تیسرا مذہب بھی باطل ہوا۔ لہذا جب تینوں مذہب باطل ہوئے تو علامہ میرزا زاد کے مذہب کی حقانیت ثابت ہو گئی جمیع الفاظ کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہوئی اور یہی مصنف کا مذہب ہے۔ اور مختار ہے۔

**سوال:** جب الفاظ کی وضع صورتِ حنیہ اور صورتِ خارجہ کیلئے ہونا براہین اور دلائل سے باطل ہوا تو شیخین اور امام رازی اور محقق طوسی جیسے محققین نے یہ قول کیسے کر دیا یعنی آپ انکے مذاہب کی اور اقوال کی توجیہ بیان کریں۔

**جواب:** جی ہاں انکے مذاہب کی توجیہات ہو سکتی ہیں شیخین کے مذہب کی توجیہ یہ ہے کہ شیخین کی مراد درحقیقت صورتِ حنیہ سے نفسِ شیء من حیث ہی ہی ہے اور چونکہ نفسِ شیء من حیث ہو ہو کی شان میں سے حصولِ ذہنی ہے اور جو چیز حاصل فی الذہن ہو وہ امرِ ذہنی ہوا کرتی ہے اس لئے کہ نفسِ شیء من حیث ہو ہو پر صورتِ حنیہ کا اطلاق کر دیا گیا لہذا شیخین کے مذہب کا مالِ بعینہ علامہ میرزا زاد کی مذہب کی طرف ہو گا اور امام رازی اور محقق طوسی وغیرہ کے مذہب کی توجیہ یوں بیان کی جاسکتی ہے کہ صورتِ خارجہ سے مراد انکی نفسِ شیء من حیث ہو ہو ہے۔ اور چونکہ نفسِ شیء من حیث ہو ہو کبھی موجود فی الخارج بھی ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر نفسِ شیء من حیث ہو ہو پر صورتِ خارجہ کا اطلاق کر دیا گیا۔

**پہلے:** فدالة لفظ علی ..... و علی الخارج التزام۔

### بحث دلالت مطابقیہ اور تضمینیہ اور التزامیہ

مقصود بالذات صاحبِ سلم کا دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کرتا ہے اور مقصود بالبطح دلالتِ تضمینی اور مطابقی کے درمیان مناسبت اور تعلق کو بیان کرتا ہے۔ فدالت پر قاء تفریعیہ ہے کہ اس کیلئے للاہل الاعتبار یہ علت دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم اور تعلق کی۔ دلالت لفظیہ وضعیہ

کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مطابقی (۲) تضمنی (۳) التزامی۔

**وجہ خصوص:** یہ ہے کہ لفظ دال تین حال سے خالی نہیں تمام معنی موضوع لہ پر دال ہوگا یا معنی موضوع لہ کی جزء پر دال ہوگا یا امر خارج پر۔ پہلی صورت میں دلالت مطابقی، دوسری صورت میں تضمنی اور تیسری صورت میں التزامی ہوگی۔ ہر ایک کی تعریف:-

**دلالت مطابقی کی تعریف:** دلالت مطابقی ایسی دلالت لفظیہ وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی مدلول پورے معنی موضوع لہ ہو یعنی معنی موضوع لہ اور معنی مدلول کے درمیان عینیت ہو جس طرح کہ لفظ انسان کی دلالت حیوان نامی کے مجموعہ پر۔

**دلالت تضمنی کی تعریف:** ایسی دلالت لفظیہ وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ معنی موضوع لہ کی جزء پر دال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کی جزء ہو یعنی معنی مدلول اور معنی موضوع لہ کے درمیان علاقہ جزئیت کا ہو جس طرح کہ لفظ انسان کی دلالت انسان حیوان پر یا تنہا ناطق پر۔

**دلالت التزامی کی تعریف:** ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہو جیسے لفظ انسان کی دلالت قابلیت علم پر اور لفظ انسانی کی دلالت بصیرت پر۔

**سوال:** مصنف نے دلالت مطابقی کی تعریف میں حیثیت کی قید کو ذکر کیا ہے کہ تضمنی اور

التزامی کی تعریف میں اس حیثیت کی قید کو ذکر نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

**جواب:** ما سبق پر اکتفاء کرتے ہوئے صاحب سلم نے اس قید کو چھوڑ دیا لیکن مراد یقیناً ہے۔

**سوال:** دلالت مطابقی اور تضمنی اور التزامی تینوں کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اعتبار کیوں کیا گیا ہے؟

**جواب:** جس سے پہلے تمہیدی مقدمہ سمجھنا ضروری ہے۔ مقدمہ: کہ کبھی کبھی ایک لفظ کی وضع

کل کیلئے بھی ہوتی ہے اور جزء کیلئے بھی ہوتی ہے۔ جس طرح امکان کی دو قسمیں ہیں۔ امکان

عام اور امکان خاص۔ امکان خاص میں جائزین سے سلب ضروری ہوتا ہے اور امکان عام میں جانب واحد جانب مخالف سے سلب ضروری ہوتا ہے تو لفظ امکان کی وضع امکان عام کیلئے بھی ہے جو کہ جزم ہے اور امکان خاص کیلئے بھی ہے جو کہل ہے۔ اور کبھی لفظ کی وضع ملزم کیلئے بھی ہوتی ہے اور لازم کیلئے بھی علیحدہ علیحدہ جس طرح کہ لفظ خمس کا موضوع لہ جزم مخصوص ہے جو کہ ملزم ہے اور ضومہ ہے جو کہ لازم ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حیثیت کی قید لگا کر دو اشکالوں کو حل کیا ہے۔ پہلا اشکال یہ ہوتا تھا کہ مطابقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور ایسے تقسمی کی تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ مثلاً لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے تو یہ مطابقی ہے لیکن اسکے ضمن میں امکان عام پر بھی دلالت ہو جاتی ہے جو کہ دلالت تقسمی ہے اور اس تقسمی کو مطابقی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ امکان عام موضوع لہ کا جزم ہے۔ اور معنی موضوع پر دلالت وہ دلالت مطابقی ہوا کرتی ہے لہذا یہ دلالت مطابقی ہو جائے گی حالانکہ تھی یہ تقسمی تھی اب بن گئی مطابقی تو تقسمی کی تعریف مانع عن دخول البیہ نہ رہی اسی طرح اگر لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقی ہے مگر اسکو تقسمی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ امکان عام موضوع لہ کا جزم بھی تو ہے اور جب جزم پر دلالت ہو تو وہ تقسمی ہوتی ہے تو یہ تقسمی ہوئی حالانکہ یہ مطابقی تھی تو مطابقی کی تعریف بھی مانع عن دخول البیہ نہ ہوئی۔

**اشکال ثانی:** کہ مطابقی کی تعریف مانع عن دخول البیہ نہیں ایسے ہی التزامی کی تعریف مانع نہیں مثلاً لفظ خمس بول کر جزم مخصوص مراد لیا تو یہ مطابقی ہے لیکن لہ ضومہ پر بھی دلالت ہو گئی یہ التزامی ہے مگر اس التزامی کو مطابقی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ضومہ معنی موضوع لہ بھی تو ہے اور جب معنی موضوع لہ پر دلالت ہو وہ مطابقی ہوتی ہے تو یہ بھی مطابقی بن گئی ہے حالانکہ یہ بھی التزامی تھی لہذا التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔ کیونکہ مطابقی اس میں داخل ہو گئی ہیں اور ایسے لفظ خمس بول کر ضومہ روشنی مراد لی جائے تو یہ مطابقی ہے لیکن اسکو التزامی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ضومہ معنی موضوع لہ یعنی جزم مخصوص کا لازم بھی تو ہے جب لازم پر دلالت ہو گئی

تو اسکو التزامی کہیں گے تو یہ التزامی بن گئی حالانکہ یہ بھی مطابقی اب بن گئی ہے التزامی لہذا مطابقی کی تعریف مانع نہ رہی کہ ایمس التزامی داخل ہوگئی۔

**جواب:** ان تعریفات میں حیثیت کی قید معتبر ہے جس سے یہ سب اعتراض مندرج ہو جائے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس حیثیت سے کہ یہ معنی موضوع لہ ہے یہ دلالت مطابقی ہے نہ کہ تقسیمی اور اگر یہ دلالت اس حیثیت سے ہو کہ یہ معنی موضوع لہ کی جزء ہے تو اس وقت یہ فقط تقسیمی ہوگی دلالت مطابقی نہیں ہوگی۔

### تیسرا وہو لازم لمافی المركبات۔

اس قضیہ میں صاحب سلم مطابقی اور تقسیمی کے درمیان تعلق اور نسبت بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکبات میں دلالت تقسیمی مطابقی کو لازم ہوتی ہے یعنی دونوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے لیکن بسا اظہار میں کوئی تلازم نہیں ہوتا کہ مطابقی بغیر تقسیمی کے پائی جاتی ہے اس لئے کہ تقسیمی میں لفظ کی دلالت جزء پر ہوتی ہے اور جب معنی موضوع لہ بسیط ہوگا اس کا جزء ہی نہیں ہوگا تو مطابقی تو پائی جائے گی لیکن تقسیمی نہیں پائی جائے گی۔

### چوتھا ولا یدمن علاقہ مصحفہ۔

صاحب سلم نے دلالت التزامی کی شرط بیان کی ہے برائے دفع دخل مقدر سوال یہ ہوتا تھا کہ دلالت التزامی کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ لفظ کی خارج پر دلالت التزامی ہوتی ہے یہ غلط ہے کیونکہ دال اور مدلول کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے جب کہ شئی اور خارج عن الشئی کے درمیان کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی بلکہ جائیں ہوا کرتا ہے لہذا جب لفظ کی خارج پر دلالت ہی نہیں ہو سکتی تو دلالت التزامی کیسے ہو سکتی ہے۔

**جواب:** خارج سے مراد مطلق خارج نہیں بلکہ ایسا خارج مراد ہے جس کا معنی موضوع لہ کے ساتھ علاقہ مصحفہ پایا جائے یعنی معنی موضوع لہ اور خارج کے درمیان ایسے علاقہ کا پایا جانا شرط ہے کہ جس کی وجہ سے معنی موضوع لہ سے خارج کی طرف انتقال صحیح ہو اور اس علاقہ مصحفہ سے مراد

لزومِ ذهنی ہے اور لزومِ ذهنی کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ معنی لزوم کا ذهن میں لازم کے تصور کے بغیر متمنع اور محال ہو لزوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لزوم عقلی (۲) لزوم عرفی۔

**لزوم عقلی:** یہ ہے کہ موضوع لہ کے فہم سے امر خارج کے فہم کا انفکاک عقلاً متمنع اور محال ہو جیسے عُمی اور بصر ہے عُمی کے فہم سے بصر کے فہم کا انفکاک عقلاً متمنع ہے اس لئے عُمی کا مفہوم ہے عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيراً۔

**لزوم عرفی:** یہ ہے کہ موضوع لہ کے فہم سے امر خارج کے فہم کا انفکاک عقلاً متمنع تو نہ ہو لیکن عرفاً اور عادتاً متمنع ہو جیسے حاتم اور جود کہ حاتم کے فہم سے جود کے فہم کا انفکاک عقلاً متمنع نہیں لیکن عرفاً اور عادتاً متمنع ہے کہ عادت اس طرح جاری ہے کہ جب حاتم کا فہم ہو تو جود اور سخاوت کا فہم بھی ہو جاتا ہے ان دو قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ لزوم کے تصور کے بغیر لازم کے تصور کا استحالة دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو باقتضاء عقل ہوگا یعنی عقل لزوم کے تصور کو لازم کے تصور کے بغیر متمنع اور محال قرار دے جیسا کہ عُمی کیلئے بصر کا تصور ہے یا وہ استحالة باقتضاء عرف اور عادت کے ہوگا یعنی اگرچہ عقلاً لزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر متمنع اور محال نہیں لیکن عادت اور عرف میں لزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر محال سمجھا جاتا ہو۔ جیسے حاتم اور جود مسئلہ: اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ دلالت التزامی میں لزومِ ذهنی کی ان دو قسموں میں سے کوئی قسم معتبر ہے جس میں دو مذہب ہیں۔ (۱) اہل منطق کا اور (۲) اہل عرب کا۔

**اہل منطق کا مذہب:** یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لزوم عقلی لزومِ ذهنی عقلی معتبر ہے۔ اور **اہل عرب کا نظریہ:** یہ ہے کہ مطلق لزومِ ذهنی معتبر ہے خواہ عقلی ہو یا عرفی صاحب سلم نے اہل عرب کے مذہب کو معتبر قرار دیتے ہوئے اپنے قول عقلیہ اور عرفیہ سے تعمیم کرتے ہوئے اہل عرب کے حق میں فیصلہ دیا ہے (لازم کی لزوم کی تقسیم شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

**فیل التزام مہجور فی العلوم لانہ عقلی۔**

صاحب سلم نے اس عبارت میں امام رازی کا ایک دعویٰ مع الدلیل کو نقل کر رہے ہیں امام رازی

کے دعویٰ کا حاصل یہ ہے کہ دلالت التزامی مجھورنی العلم ہے یعنی علوم کے اندر دلالت التزامی معتبر نہیں بلکہ فقط محاورات میں استعمال ہوتی ہے۔

**سوال:** دلالت التزامی میں طرہ سے لازم سمجھا جاتا ہے اور طرہ سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے یہ چیز یقیناً علوم میں معتبر ہے تو پھر مجھورنی العلوم ہو نیکاً کیا مطلب ہے؟

**جواب:** مجھورنی العلوم ہونے کے کا مطلب یہ ہے کہ علوم میں تو لفظ کا استعمال معنی التزامی میں نہیں کیا جاتا اس کا یہ مطلب اور مراد قطعاً نہیں کہ طرہ سے لازم کا سمجھا جاتا متروک ہے اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت التزامی عقلی ہے کیونکہ طرہ سے لازم کی طرف انتقال وہ عقل کے واسطے سے ہی ہوتا ہے۔ اور ہر دلالت عقلی مجھورنی العلوم ہوتی ہے۔ لہذا دلالت التزامی مجھورنی العلوم ہے بطریق قیاس یوں کہا جائے گا۔ الالتزام مجھورنی العلوم۔ یہ دعویٰ ہے دلیل لان التزام عقلی و کل عقلی فهو مہجور فی العلوم: نتیجہ فالالتزام مہجور فی العلوم۔

### **نقض بالتضمن۔**

صاحب سلم نے اس دلیل پر اعتراض کر دیا ہے جو بصورت نقض ہے اور نقض کی تعریف: ابطال الدلیل بتخلف الحکم عنہ او استلزام فساداً آخر: کہ مستدل کی دلیل کو اس طور پر باطل کرنا کہ بعض مواد میں دلیل جاری ہو لیکن حکم مختلف ہو پھر نقض کی دو قسمیں ہیں۔  
(۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔

**نقض اجمالی کی تعریف:** نقض اجمالی وہ ہے جس میں مستدل کی دلیل کو مجموع مقدمہ تسلیم نہ کیا جائے اور

**نقض تفصیلی کی تعریف:** کہ ہے کہ مستدل کی دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ معینہ کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہاں پر نقض کی دونوں طرح تقریر ہو سکتی ہے۔

**نقض اجمالی کی تقریر:** یہ ہے کہ اے مستدل اگر تمہاری دلیل مستدل کو تسلیم کر لیا جائے تو دلالت تضمنی کا مجھورنی العلوم لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تمہاری دلیل مجموع مقدمہ دلالت تضمنی

میں جاری ہے۔ کیونکہ دلالت تقسیمی میں بھی کل سے جزو کی طرف انتقال ہوتا ہے اور انتقال من الكل الى الجزء بواسطہ عقل کے ہوتا ہے۔ لہذا دلالت تقسیمی بھی عقلی ہوئی اور تمہاری دلیل کے کبریٰ کو ملانے سے نتیجہ یہ نکلتا ہے دلالت تقسیمی مجہور فی العلوم ہے حالانکہ دلالت تقسیمی مجہور فی العلوم نہیں حاصل یہ ہوا کہ تمہاری دلیل بمعجم مقدمہ دلالت تقسیمی میں جاری ہے لیکن حکم مختلف ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ کی دلیل باطل ہے

**نقض تفصیلی کی تقویید یہ ہے کہ** اے استدلال تمہاری دلیل کے صغریٰ میں عقلی کے دو معنی ہیں۔ (۱) دلالت التزامیہ عقلی ہے یعنی عقلیہ محض ہے وضع کو بالکل دخل نہیں ہے۔

(۲) دلالت التزامیہ عقلی ہے ہاں طور کے عقل کو فی الجملہ دخل ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اے استدلال صاحب آپ کی مراد کیا ہے اگر اول مراد ہو تو آپ کا صغریٰ ہی مسلم نہیں اس لئے کہ دلالت التزامی محض عقلی نہیں بلکہ اسمیں وضع کو بھی دخل ہوتا ہے کہ اسمیں معنی موضوع لئے سے لازم خارج پر دلالت ہوتی ہے اور اگر آپ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں تو آپ کا کبریٰ مسلم نہیں اس لئے کہ عقل ہاں معنی علوم میں مجہور نہیں ورنہ تو تقسیمی کو بھی مجہور ماننا پڑے گا لہذا تقسیمی مجہور نہیں معلوم ہوا کہ التزامی بھی مجہور نہیں جب دلیل باطل ہوئی تو دعویٰ بھی باطل ہوا۔

**جواب اول:** از امام رازی۔ امام رازی کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دلالت التزامی اور دلالت تقسیمی کے عقلی ہونے میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ دلالت التزامی دلالت تقسیمی میں انتقال من الكل الى الجزء ہوتا ہے جو اقویٰ ہے جبکہ دلالت التزامی میں انتقال من المعلوم الى المعلوم ہوتا ہے جو کہ ضعف ہے اور ضعف کے متروک ہونے سے اقویٰ کا متروک ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

**لیکن یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ** دلالت التزامی کے متروک ہونے کا رد اور فقط عقلی ہونے پر ہے جو کہ دلالت تقسیمی میں تحقق ہے لہذا اقویٰ اور ضعف کے اعتبار سے فرق کرنا مفید نہیں ہوگا۔

**جواب ثانی:** از امام رازی: اس نقض کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے دلالت التزامی میں نقض کی



دلالت معنی موضوع لہ کے لازم پر ہوتی ہے اور شئی کے لوازم غیر متناہیہ ہو سکتے ہیں۔ اگر التزام علوم میں معتبر ہو تو لازم آئے گا لفظ کا لوازم غیر متناہیہ پر دال ہونا بخلاف دلالت تقسمی کے اس میں لفظ کی دلالت ہوتی ہے معنی موضوع لہ کے جزء پر اور شئی کے اجزاء غیر متناہیہ نہیں ہو سکتے تو دلالت تقسمی میں امور غیر متناہیہ پر دلالت لازم نہیں آئے گی اسی وجہ سے تو دلالت التزامی مجہور فی العلوم ہے لیکن دلالت تقسمی نہیں یہ جواب بھی ضعیف ہے اس لئے کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت مطلق لازم پر نہیں ہوتی بلکہ لازم سے مراد لازم بنین ہوتا ہے اور شئی کے لوازم ہونے غیر متناہیہ نہیں ہوتے بلکہ متناہیہ ہوتے ہیں لہذا یہ فرق مذکور بیان کرنا بھی مفید اور نافع نہ ہوا ہاں البتہ اگر دعویٰ کی تقریر یوں کی جائے کہ دلالت التزامی مجہور فی العلوم ہے یعنی علوم میں دلالت التزامی کا ماہو کے جواب میں واقع ہونا معتبر نہیں۔ دلیل کہ ماہو کے ذریعے شئی کی ماہیت کے بارے سوال کیا جاتا ہے عام ہے کہ تمام ماہیت خاصہ کے بارے میں سوال ہو یا تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں۔ تو اسکے جواب میں ایسے لفظ کو بیان نہیں کیا جاسکتا جو معنی التزامی پر دلالت کرے اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا تو دلالت التزامی نہ ہو ماہو کا کل جواب بن سکتی ہے اور نہ ہی بعض جواب بن سکتی ہے بخلاف تقسمی کے کہ دلالت تقسمی میں اگرچہ ماہو کے کل جواب بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی لیکن بعض جواب بننے کی صلاحیت ہوتی ہے لہذا دلالت التزامی متردک مجہور فی العلوم ہوئی لیکن دلالت تقسمی نہیں۔

### و یلزمہما المطابقة ولا عکس۔

صاحب سلم کی غرض دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ مذکورہ کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت تقسمی اور التزامی دونوں کو دلالت مطابقی مستلزم ہے یعنی جس جس مادہ میں بھی دلالت تقسمی یا التزامی پائی جائے گی وہاں دلالت مطابقی بھی ضرور بالضرور پائی جائے گی۔ اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت تقسمی میں لفظ کی دلالت جزء پر ہوتی ہے اور دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت لازم پر ہوتی ہے اور جزء اور لازم دونوں تابع ہوتے ہیں کل اور موزوم

تبعوع ہوتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ تابع تابع ہو سکی حیثیت سے متبع کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔ دلیل کی تلخیص بطریق قیاس یوں ہے کہ التضمن و الالتزام هما تابعان للمطابقة و کل تابع من حیث هو تابع لا یوجد بدون المتبوع۔

**نتیجہ:** فال تضمن ولا التزام هما لا یوجدان بدون المطابقة۔

**سوال:** دلالت تقسیمی اور التزامی کا مطابقی کو مستلزم ہونا جو آپ نے بیان کیا ہے یہ التزام ہنا بر مذہب منطقہ ہے یا بنا بر مذہب اہل عربیہ ہے۔ اگر التزام بنا بر مذہب منطقہ مراد ہے تو اسکی بیان کی ضرورت ہی نہیں تھی بالکل واضح اور ظاہر تھا اور اگر التزام کا بیان بنا بر مذہب عربیت ہو تو یہ غلط ہے کیونکہ اہل عربیہ کے نظریہ کے مطابق تقسیمی اور التزامی کا مطابقی کے ساتھ قطعاً حقیقت کوئی التزام نہیں لہذا ایلزہما المطابقة یہ قول ہی غلط ہوا۔

**جواب:** یہ التزام کا بیان بنا بر مذہب منطقہ مستدرک نہیں اس لئے کہ آپ نے جو کہا کہ التزام واضح اور ظاہر ہے اس وضوح اور ظہور سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر بدیہی اولیٰ مراد ہے تو یہ مسلم ہی نہیں کیونکہ اس التزام پر دلائل اور براہین قائم کئے گئے ہیں حالانکہ یہ قاعدہ ہے کہ بدیہیات اولیہ پر براہین اور دلائل قائم نہیں کیے جاسکتے اور اگر وضوح اور ظہور سے مراد بدیہیات غیر اولیہ ہوں تو یہ مسلم ہے لیکن یہ مستغنی عن الذکر نہیں اس لئے کہ کسی شئی کا بدیہی غیر اولیٰ ہونا اسکے عدم ذکر کو مستلزم نہیں۔ نیز بر مذہب اہل عربیہ بھی التزام کا بیان درست ہے کیونکہ اہل عربیہ کے نظریہ کے مطابق اگرچہ التزام حقیقتاً نہیں۔ لیکن التزام تقدیراً تو ضرور ہے۔ ہاں معنی کہ جہاں دلالت تقسیمی یا التزامی ہو وہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا ایک معنی ایسا ہے کہ لفظ اگر اس معنی میں استعمال کیا جائے تو اس لفظ اس معنی پر دلالت مطابقی ہوگی۔ اگرچہ حقیقتاً وہ مستعمل نہیں۔

**سوال:** التزام سے متبادر الی الذہن تو التزام حقیقی ہوا کرتا ہے؟

**جواب:** ہر مقام میں معنی متبادر الی الذہن مراؤ نہیں ہوا کرتا۔

**تذکرہ:** ولا حکم۔ صاحب سلم کی غرض دلالت مطابقی کی نسبت بیان کرنا ہے دلالت تقسیمی اور التزامی کے ساتھ جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تقسیمی اور التزامی کو مستلزم نہیں۔

بلکہ دلالت مطابقی تقصیمی اور التزامی کے بغیر پائی جائے گی مثلاً لفظ ایک ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جو معنی بسیط ہو اور اس کیلئے کوئی لازم بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں دلالت مطابقی تو ہوگی۔ لیکن تقصیمی اور التزامی قطعاً نہیں ہوگی جیسے لفظ اللہ ذات باری تعالیٰ کیلئے موضوع ہے نہ تو اسکی کوئی جزء ہے اور نہ لازم ہے۔

**سوال** و کونہ لیس غیرہ لیس مفا یسبق الذهن الیہ دانشا۔

صاحب سلم کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

**سوال** کہ امام رازی نے فرمایا ہے کہ دلالت مطابقی اور التزامی کے درمیان مساوات کی نسبت ہے جہاں پر مطابقی پائی جائے گی وہاں پر التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔ اس لئے کہ ہر معنی کیلئے کسی نہ کسی لازم کا ہونا ضروری ہے مگر اگر کوئی لازم نہ ہو تو کم از کم لیس غیر یعنی سلب اور غیر عنہ لازم ہے یعنی شئی کے غیر کا اس سے سلب ہے مثلاً زید کو یہ لازم ہے کہ عمر اس پر صادق نہیں اور عمر کو یہ لازم ہے کہ بکر اس پر صادق نہیں۔ لہذا دلالت مطابقی دلالت التزامی سے متفصل نہیں ہو سکتی۔ جہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے گی وہاں دلالت التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔ صاحب سلم نے جواب دیا کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سلب غیر ہر معنی کو لازم ہے لیکن اس قسم کا لازم دلالت التزامی میں معتبر نہیں کیونکہ دلالت التزامی میں لازم بین بالمعنی الاخص معتبر ہے یعنی ایسا لازم کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے گا لازم کے تصور کیلئے علیحدہ کسی تصور کی جرورت واقع نہ ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ سلب غیر اس قسم کا لازم نہیں کیونکہ بسا اوقات اشیاء کثرہ کا تصور کیا جاتا ہے تو نفس غیر کا ہی وہاں تصور حاصل نہیں ہوتا چہ جائے کہ سلب غیر کا تصور حاصل ہو جائے۔

**جواب** جواب کا حاصل یہ ہوا کہ لیس غیر سلب غیر اگرچہ ہر معنی لا لازم ہے لیکن دلالت

التزامیہ میں معتبر نہیں اور جو دلالت التزامی میں معتبر ہے وہ لازم لیس غیر نہیں ہے لہذا مطابقی اور تقصیمی کے درمیان مساوات نہ ہوئی۔

## ترجمہ و اما التضمن والالتزامية فلا لزوم بينهما۔

صاحب سلم کی غرض دلالت تقصیمی اور التزامی کے مابین نسبت کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تلازم کسی جانب میں نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے اور جہاں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو وہاں تین ماوے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی کہ جب معنی موضوع لہ ایسا مرکب ہو جس کا کوئی لازم خارج میں بھی ہو تو اس لفظ کی جزء پر دلالت دلالت تقصیمی ہوگی اور لازم پر دلالت التزامی ہوگی تو ایسے مادہ میں دونوں پائی جائیں گی۔ مادہ افتراقی کہ لفظ کا معنی موضوع لہ مرکب ہو لیکن اس کا لازم خارج میں نہ ہو تو وہاں پر دلالت تقصیمی تو پائی جائے گی لیکن دلالت التزامی نہیں۔ دوسرا مادہ افتراقی کہ جب معنی موضوع لہ ایسا بسیط ہو جس کا کوئی لازم بالمعنی الاخص نہ ہو تو ایسے مادہ میں دلالت التزامی تو پائی جائے گی لیکن تقصیمی نہیں پائی جائے گی۔

## ترجمہ و الافراد والتركيب ..... قولاً ومؤلّفاً والافراد

صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے مقصود بالذات تو ایک مسئلہ مختلفہ میں ماحوالخبار کو مع الدلیل بیان کرنا ہے اور مقصود بالطبع لفظ موضوع کی تقسیم کو بھی بیان کرنا ہے مسئلہ اختلاف یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات لفظ کی صفتیں ہیں یا معنی کی

**اہل عربیہ کا نظریہ** یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات لفظ کی صفت ہے اور بالعرض بالجمع معنی کی صفت ہے

**اہل منطق کا نظریہ** یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات معنی کی صفت ہیں اور بالعرض بالطبع لفظ کی صفت ہے۔ جہاں پر بھی صاحب سلم نے اہل عربیہ کے مذہب کو مختار قرار دیتے ہوئے دلیل بیان کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہر دونوں کی تعریف میں دلالت معتبر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اولاً بالذات دلالت لفظ کی صفت ہے لہذا جس چیز میں دلالت کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی افراد اور ترکیب وہ بھی اولاً بالذات حقیقتاً لفظ کی صفتیں ہوں گی اور

بالتبع بالعرض معنی کی صفتیں ہیں۔ اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ اہل عربیہ تو دال کا اعتبار کرتے ہوئے مفرد اور مرکب کو لفظ کے صفتیں قرار دیتے ہیں۔ اور اہل منطق مدلول کا لحاظ کرتے ہوئے معنی کے صفتیں قرار دیتے ہیں۔ دوسری غرض جو ضمناً اور طبعاً ہے وہ لفظ موضوع کی تقسیم ہے۔ جس کا حصر یہ ہے کہ لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب (۲) مفرد۔

**وجہ حصر:** یہ ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ لفظ کے جزء سے معنی مقصودی کے جزء پر دلالت مقصود ہوگئی یا نہیں۔ اگر ہو تو یہ مرکب ہے اگر نہ ہو تو یہ مفرد ہے۔ ہر ایک کی تعریف بھی اس وجہ حصر سے معلوم ہوگئی۔ مرکب ایسے لفظ موضوع کو کہا جاتا ہے جس لفظ کی جزء سے معنی مقصودی کی جزء پر دلالت مقصود ہو جیسے زید قائم مرکب کی اس تعریف سے مرکب کے تحقق ہونے کیلئے پانچ قیودات کا پایا جانا ضروری ہے۔

صاحب مرقات اور صاحب مسلم نے تو چار قیودات کو ذکر کیا اور صاحب قطبی نے مرکب کی تعریف کو قیودات خمسہ پڑھنی کیا ہے

(۱) لفظ کی جزء ہولہذا اگر لفظ کی جزء نہ ہو تو وہ مفرد ہوگا جیسے ہنرہ استفہام

(۲) معنی کی بھی جزء ہولہذا اگر معنی کی جزء نہ ہوئی تو وہ بھی مرکب نہ ہوگا مفرد ہوگا جیسے لفظ اللہ

(۳) لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دال بھی ہولہذا اگر لفظ اور معنی ہر دونوں کی جزئیں تو ہوں لیکن لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دال نہ ہو بلکہ مجموعہ لفظ مجموعی معنی پر دال ہو تو مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے لفظ زید

(۴) لفظ کا معنی مدلول معنی مقصودی کی جزء ہولہذا اگر معنی مدلول معنی مقصودی کی جزء نہ ہو تو بھی یہ

مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے لفظ عبد اللہ حالت علیت میں

(۵) معنی مقصودی کی جزء پر دلالت بھی مقصدہ اگر معنی مقصودی کی جزء پر دلالت مقصود نہ ہو تب

بھی مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے حیوان ناطق حالت علیت میں۔ یاد رکھیں لفظ عبد اللہ اور حیوان ناطق ہر دونوں علم ہونے کی حالت میں یقیناً مفرد ہیں لیکن مفرد ہونے

مفرد کسی تعریف مفرد ایسے لفظ موضوع کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ کی جزء سے معنی مقصودی

کی جزو پر دلالت مقصود نہ ہو۔ مفرد کی اس تعریف سے اس کے مستحق اور پائے جانے کی پانچ صورتیں ہوئیں جو کہ ماقبل میں گزر چکی ہیں۔ یعنی مرکب کی تعریف میں فوائد و قیود میں جو اشد احترازیہ پیش کی گئی ہیں وہی مفرد کے پائے جانے کی صورت اور امثلہ ہیں۔

**ملاحظہ:** صاحب سلم نے مرکب کے دو اور نام ذکر کیے ہیں۔ (۱) قول (۲) مؤلف۔

اس حیثیت سے کہ مرکب کا تلفظ کیا جاتا ہے تو اس مرکب کو قول کہا جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے اس کے اجزاء میں تالیف و ترکیب ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام مؤلف رکھا جاتا ہے۔

**ملاحظہ:** مؤلف اور مرکب میں بعض کے نزدیک ترادف ہے۔ اور اصح بات یہی ہے۔ اور بعض

کے ہاں ان میں فرق ہے کہ اگر اجزاء باہمی مناسبت ہو تو اسکو مؤلف کہتے ہیں۔ اگر باہمی مناسبت نہ ہو تو مرکب کہتے ہیں۔

**سوال:** صاحب سلم نے مرکب کو مفرد پر تعریف میں کیوں مقدم کیا ہے؟

**جواب:** مرکب کی تعریف وجودی تھی اور مفرد کی تعریف عدی اور چونکہ وجودی اشرف ہوا کرتا ہے عدی سے اسی وجہ سے مرکب کو مفرد پر تعریف میں مقدم کر دیا۔

**سوال:** اگر اقسام مرکب اشرف تھا تو پھر اسکی قسم کو بھی مقدم کیا جاتا اقسام کے بیان میں برعکس کیوں کیا گیا ہے؟

**جواب:** تقسیم باعتبار ذات کے ہوتی ہے اور باعتبار ذات کے مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے صاحب سلم نے بھی اقسام کے بیان میں مفرد کو مقدم کر دیا۔

**ترجمہ:** فہو ان کان مرآة ..... یمشی والا فہو اسم۔

اس عبارت میں مقصود بالذات تو لفظ مفرد کی پہلی تقسیم کا بیان ہے اور مقصود بالبعید چند مسائل کا بیان ہے لفظ مفرد پہلی تقسیم کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔ (۱) اداة (۲) کلمہ (۳) اسم

**وجہ حصر:** لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں صرف غیر کی پہچان کا ذریعہ ہو گا یا نہیں اگر ذریعہ ہے تو اداة ہے اور اگر صرف غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ نہ ہو بلکہ معنی مستقل بالمفہومیت پر دال ہو تو

پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اپنی حیثیت اور صیغہ کے اعتبار سے کسی زمانہ پر دال ہو گا یا نہیں بصورت  
 اولیٰ کلمہ ہے اور بصورت ثانیہ اسم ہے۔

بعنوان دیگر وجہ خصوصاً: لفظ مفرد کامل دو حال سے خالی نہیں فقط غیر مستقل ہونے میں  
 منحصر ہو گا یا نہیں اگر منحصر ہو تو اداة ہے اور غیر مستقل ہونے میں نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔  
 فقط مستقل ہو گا یا مستقل کے ساتھ غیر مستقل بھی ہو گا اگر فقط مستقل ہو تو یہ اسم ہے اور اگر مستقل  
 مع غیر مستقل ہو تو یہ کلمہ ہو۔ ان اقسام ثلاثہ کی تعریف:

اداة کی تعریف: اداة ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول فقط غیر مستقل  
 ہونے میں منحصر ہو یعنی فقط غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ ہو۔

کلمہ کی تعریف: کلمہ ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول مستقل مع غیر  
 المستقل ہو فقط غیر کی پہچان کیلئے مرآہ اور آلہ نہ ہو اور اپنی حیثیت اور صیغہ کے اعتبار سے ازمنہ  
 تلاش میں سے کسی زمان پر دال ہو۔

اسم کی تعریف: اسم ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول فقط مستقل ہونے میں  
 منحصر ہو اور فقط غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ نہ ہو۔

### ۱۱۔ والحق ان الكلمات الوجودية منها۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں ایک مسئلہ اختلافی ما هو المختار کو بیان کیا ہے۔ مسئلہ اختلافی  
 یہ ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ کلمات حقیقی کے تحت داخل ہیں یا ادواة کے تحت داخل  
 ہیں، جس میں دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب علامہ تفتازانی کا ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں۔  
 دوسرا مذہب محققین کا ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ ادواة کے تحت داخل ہیں۔  
 کلمات حقیقیہ کے تحت داخل نہیں علامہ صاحب کی

پہلی دلیل: کہ کلمات حقیقیہ کی یہ شان ہے کہ وہ ماضی اور مضارع امر و نہی کی طرف

متصرف ہوتے ہیں۔ اور یہ کلمات وجود یہ افعال ناقصہ بھی ماضی، مضارع امر، نہی کی طرف متصرف ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بھی کلمات حقیقہ کے تحت داخل ہیں۔

**دوسری دلیل:** جس طرح کلمات حقیقہ زمانہ پر دال ہوتے ہیں اسی طرح یہ کلمات وجودیہ بھی زمانہ پر دال ہوتے ہیں تو اس سے واضح ہوا کہ افعال ناقصہ بھی کلمات حقیقہ کے تحت داخل ہیں نہ کہ ادواء کے تحت۔

**تیسری دلیل:** ان افعال ناقصہ کا نام کلمات وجودیہ رکھنا یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ کلمات حقیقہ میں سے ہیں اس کے تحت داخل ہیں نہ کہ ادواء۔

صاحب سلم نے محققین کے حق میں فیملہ دیتے ہوئے محققین کی دلیل کو بیان کر دیا۔

**دلیل کا حاصل** یہ ہے کہ اگر کلمات وجودیہ کلمات حقیقہ کے تحت داخل ہوں تو یہ دال علی المسند ہونگے حالانکہ کلمات وجودیہ کا دال علی المسند ہونا باطل ہے لہذا کلمات وجودیہ کا کلمات حقیقہ کے تحت داخل ہونا بھی باطل ہوا۔ باقی رہی یہ بات کلمات وجودیہ دال علی المسند کیوں نہیں؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمات وجودیہ میں سے ایک کماں ہے اور کماں کی دلالت ہوتی ہے نسبتہ الشئ الی الشئ پر نہ کہ مسند پر اس لئے کہ اگر مسند پر دلالت ہو تو کماں کے ذکر سے مسند سمجھا جانا چاہئے حالانکہ صرف کماں کے ذکر کرنے سے مسند قطعاً نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ کماں کے ذکر کے بعد مسند کو ذکر نہ کیا جائے اس سے معلوم ہوا کہ کلمات وجودیہ مسند پر دال نہیں لہذا کلمات حقیقہ کے تحت داخل بھی نہیں۔

**بعض ان دیگر دلیل کا حاصل** یہ ہے کہ کلمات وجودیہ ایسی نسبت پر دلالت کرتے ہیں جو شئین یعنی مسند اور مسند الیہ کے ملاحظہ کیلئے آلہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اور ہر وہ لفظ جو ایسی نسبت پر دال ہو وہ ادواء کے تحت داخل ہوتے ہیں لہذا کلمات وجودیہ بھی ادواء کے تحت داخل ہیں۔

**دلیل کی تخصیص بطریق قیاس:** الکلمات الوجودیہ دالة علی نسبة ہی آتہ بملاحظہ الشئین وکل ما کان کذا لک فہو اداءة فالکلمات الوجودیہ اداءة اکمل کی برائی تو بد بھی



ہوئیگی وجہ سے محتاج الی اللہ کیل نہیں البتہ صغرئی کی دلیل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ میں سے مثلاً کان ہے صرف نسبت پر دلالت کرتا ہے منسوب پر دلالت نہیں کرتا جو کہ مستقل ہے اس لئے اگر یہ منسوب پر دال ہوتا تو کان کے ذکر سے مسند اور منسوب سمجھا جاتا حالانکہ فقط کان کے ذکر سے مسند اور منسوب نہیں سمجھا جاتا تو اس سے معلوم ہوا کہ کان کا مدلول صرف نسبة الشئ الی الشئ ہے جب کہ منسوب اور مسند کان کے مدلول ہونے سے خارج ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کلمات وجودیہ کی دلالت فقط نسبت الشئ الی الشئ پر ہے اور یہ نسبت غیر مستقل ہوئیگی وجہ سے فقط متضمن کے ملاحظہ کیلئے مرآۃ اور آلہ بنتی ہے جب صغرئی اور کبریٰ دونوں مسلم ہوئے تو یہ نتیجہ ثابت ہوا کلمات وجودیہ اداۃ ہیں۔

**دلیل ثانی:** کلمات وجودیہ کا حال بالکل اداۃ جیسا ہے جیسے ادوات میں سے مثلاً من اور الی کے اطلاق سے پورا معنی سمجھ نہیں آتا بالکل اسی طرح کلمات وجودہ میں سے من کے اطلاق سے پورا معنی سمجھ نہیں جاتا لہذا کلمات وجودیہ حقیقتاً ادوات کے تحت داخل ہیں۔ صاحب سلم نے متعین کے مذہب کو مختار قرار دیکر دلیل دی ہے۔

**سوال:** جب کلمات وجودیہ حقیقتاً ادوات کے تحت داخل ہیں تو ان کا نام کلمات کیوں رکھا گیا ہے؟  
**جواب:** صاحب سلم نے اس کا جواب دیا ہے کہ ونسبیتھا سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ کو کلمات حقیقیہ کے ساتھ تصرف میں اور دلالت علی الزمان کے اعتبار سے مشابہت حاصل ہے اسی مشابہت کی بناء پر ان کلمات وجودیہ کا نام مجازاً کلمات رکھ دیا گیا ہے اگرچہ حقیقتاً ادوات کے تحت داخل ہیں۔

**ترجمہ:** فان دل بھینتہ علی زمان۔

**تفسیر:** ہینت اس صورت کو کہا جاتا ہے جو حرکات و سکنات کے اعتبار سے حروف کو عارض ہر

**سوال:** آپ نے کلمہ کی تعریف کی کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو کہ اپنی ہیئت کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ پر دال ہو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ فقط زمان اسی طرح

لفظ امس اور لفظ غدا اور لفظ صبح، غیبی وغیرہ انکی بھی زمانہ پر دلالت ہوتی ہے باوجودیکہ یہ کلمات نہیں بلکہ اسماء ہیں۔

**سوال:** تعریف میں حصص کے دال ہونے سے مراد یہ ہے کہ زمانہ پر لفظ حصص دال ہو یا وہ اس کے لئے شرط ہو لیکن مادہ دال نہ ہو جب کہ آپ پیش کردہ مثالوں میں حصص اور مادہ دونوں کا مجموعہ زمانہ پر دال ہے نہ کہ فقط حصص۔

**سوال:** کلمہ کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر دال حصص ہوتی ہے حالانکہ جسق اور حجر کی حصص ضروب اور فصول زمانہ پر دال نہیں باوجودیکہ جسق اور حجر کی حصص ضروب اور فصول کی طرح ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر حصص دال نہیں؟

**جواب:** حصص کے دال ہونے سے مراد یہ ہے کہ حصص مادہ موضوع متصرفہ میں دال ہو اور جسق کا مادہ موضوع ہی ہیں اور حجر کا مادہ اگرچہ موضوع تو ہے لیکن متصرفہ نہیں۔

**سوال:** اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر حصص دال ہوگی حالانکہ ماضی کے میخوں میں واحد غائب اسی طرح مخاطب اور محکم کی حصصات مختلف ہیں لہذا حصصات مختلف ہونے سے زمانہ مختلف ہونا چاہئے حالانکہ اختلاف حصصات کے باوجود زمانہ مختلف نہیں ہوتا۔

**جواب:** حصص سے مراد حصص نوعیہ ہے نہ کہ حصص تخصیصی مراد اور ماضی کے تمام میخوں میں حصص نوعیہ ایک ہے اس لئے کوئی اختلاف نہیں۔

**سوال:** کلمہ کا معنی مطابقی کیا ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے اور وہ مذہب ہیں۔

پہلا مذہب جمہور مناطقہ اور جمہور نحاة کا ہے اور دوسرا مذہب محققین کا ہے۔

**جمہور کا مذہب:** یہ ہے کہ کلمہ کا معنی مطابقی مرکب ہے امور ثلاثہ سے

(۱) حدث (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔

**محققین کا مذہب:** یہ ہے کہ فعل کا معنی مطابقی ایک امر اجتماعی مستقل ہے جو کہ منحل ہوتا ہے

امور ثلاثہ کی طرف اور یاد رکھیں کلمہ میں باعتبار لفظ کے دو چیزیں ہیں۔ مادہ اور حصص اور معنی کے

اعتبار سے تین چیزیں ہیں۔ یعنی حدث اور زمانہ اور نسبت الی الفاعل اور کلمہ من حیث العادۃ معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے اور من حیث الہیئت نسبت الی الفاعل اور زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

**مفسر کے مذهب پر اعتراض** یہ ہوتا ہے کہ فعل کے معنی مطابقی میں فاعل کا اعتبار نہ کرنا زمانہ کا اعتبار کرنا اور نسبت الی الزمان کا اعتبار نہ کرنا اور نسبت الی الفاعل کا اعتبار کرنا یعنی نسبت زمانیہ کا اعتبار نہ کرنا اور نسبت فاعلیہ کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ یہ مرجوح کو ترجیح دی جا رہی ہے اس لئے کہ فعل کا اعتبار الی الفاعل بہ نسبت فعل کے اعتبار الی الزمان کے زیادہ ہے کیونکہ فعل بغیر فاعل کے ممکن ہی نہیں اور بغیر زمانہ کے ممکن ہو سکتا ہے جیسے افعال مجردات کہ غیر زمانیہ ہیں لہذا فعل کے معنی مطابقی میں زمانہ کا اعتبار کرنا اور فاعل بنفسہ کا اعتبار نہ کرنا بلکہ نسبت الی الفاعل کا اعتبار کرنا ترجیح المرجوح ہے۔

**جواب:** فعل کے معنی مطابقی میں زمانہ سے مراد کوئی فی الزمان ہے نہ کہ بعینہ زمانہ۔

**سوال:** جب فعل کی معنی مطابقی میں نسبت کا ہونا معتبر ہو تو فعل کا محمول واقع ہونا باطل ہوگا اس لئے کہ محمول امر مستقل ہوتا ہے حالانکہ فعل کا محمول واقع نہ ہونا باطل ہے؟

**جواب:** جب فعل کے معنی مطابقی کا بحیثیت اجمالی کے لحاظ کیا جائے تو فعل کا معنی مستقل ہو جانے کی بنا پر محمول بن سکتا ہے۔

**سوال:** جب فعل کا معنی مطابقی مرکب ہوا امور ثلاثہ سے جن میں سے حدث اور زمانہ مستقل ہیں نسبت الی الفاعل غیر مستقل ہے تو فعل کا معنی مطابقی مرکب ہوا مستقل اور غیر مستقل سے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز مستقل اور غیر مستقل سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوئی ہے تو لہذا فعل کا معنی مطابقی غیر مستقل ہوا۔ اور جب فعل کا معنی مطابقی غیر مستقل ہو تو فعل کو حرف کا قسیم بنانا غلط ہے حالانکہ فعل قسیم اور مقابل ہے حرف کا یقیناً ہے؟

**جواب:** فعل معنی تفسیمی کے اعتبار سے حرف کا قسیم ہے لیکن مولانا میرزا ابدن نے یہ بیان کیا ہے کہ فعل کا معنی تفسیمی نہ تو مناطہ کے مذهب پر مستقل ہو سکتا ہے اور نہ ہی نحاۃ کے مذهب پر

مناطقہ کے مذہب پر فعل کا معنی تقسیمی اس لئے مستقل نہیں کہ دلالت تقسیمی میں جزء کو کل کے ضمن میں بالفتح سمجھا جاتا ہے اور یہاں کل یعنی معنی مطابقی ہی غیر مستقل ہے تو اسکا جزء معنی تقسیمی کیسے مستقل ہو سکتا ہے۔ اور محاذ کے مذہب پر چونکہ دلالت کے اندر قصد اور ارادہ معتبر ہے تو جب فعل کا استعمال معنی مطابقی میں ہوگا تو جزء میں لفظ مستعمل ہی نہیں ہوگا اور جب جزء پر دلالت ہی نہیں ہوگی تو جزء کے اعتبار سے مستقل کیسے ہوگا یہ اعتراض مولانا میرزا ہد صاحب کا بالکل درست ہے جس کا کوئی تسلیم بخش جواب نہیں تھا اسی بناء پر محققین نے جمہور کے مذہب سے عدول کرتے ہوئے یہ کہا کہ فعل کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جس کی امور ثلاثہ کی طرف انحلال و تحلیل ہوتی ہے اجمال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فعل لفظ مفرد کی قسم ہو سکتی وجہ سے مفرد ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ مفرد کی تفصیل پر دلالت نہیں ہوتی اس لئے اگر مفرد تفصیل پر دال ہو تو اجزاء تفصیلیہ کی طرف ذہن کا انتقال دو حال سے خالی نہیں۔ آن سے واحد میں ہوگا یا آ نات متعاقبہ مختلفہ میں ہوگا اگر ایک ہی آن میں ہو تو یہ ممتنع اور محال ہے کیونکہ نفس کا امور متعدد کی طرف آن واحد میں التفات کرنا ممتنع ہے اور اگر آ نات متعاقبہ ہوں تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی تو ثابت ہوا کہ مفرد کی دلالت تفصیل پر نہیں ہوتی۔ جب مفرد کی دلالت تفصیل پر نہیں ہو سکتی تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فعل کا معنی اجمالی ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ معنی اجمالی مستقل ہے اس استقلال پر کیا دلیل ہے؟ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ فعل حرف کا قسیم ہے اور فعل جمہور کے مذہب کے مطابق نہ معنی مطابقی کے اعتبار سے حرف کا قسیم بن سکتا ہے اور نہ معنی تقسیمی کے اعتبار سے حرف کا قسیم بن سکتا ہے اگر فعل حرف کا قسیم بن سکتا ہے تو لفظ معنی اجمالی کے اعتبار سے اور معنی اجمالی کے اعتبار سے قسیم بن سکتا ہے جب معنی اجمالی مستقل ہو لہذا تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ فعل اور کلمہ کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جو کہ امور ثلاثہ کی طرف مٹل ہوتا ہے جو کہ مذہب محققین کا ہے۔

**سوال:** اداۃ اور حرف ایک چیز ہیں یا نہیں؟ اگر ایک چیز ہے تو پھر علیحدہ نام اداۃ کیوں رکھا

گیا ہے۔؟ اور اگر فرق ہے تو وہ فرق بتائیے؟

**جواب:** اداۃ اور حرف میں فرق ہے ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ حرف خاص ہے اور اداۃ عام ہے یعنی ہر حرف اداۃ ہوگا لیکن ہر اداۃ کا حرف ہونا ضروری نہیں جیسے کان اداۃ تو ہے لیکن حرف نہیں۔

**ترک:** وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين۔

یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔

**سوال:** فعل اور کلمہ ایک چیز ہیں یا ان میں فرق ہے اگر ایک چیز ہیں تو پھر علیحدہ نام رکھنے کے کیا ضرورت تھی؟ اور اگر ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو وہ فرق بتائیے؟

**جواب:** ان دونوں کے درمیان فرق ہے جس کی وجہ سے ہم نے الگ الگ نام رکھا ہے وہ فرق یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کلمہ خاص ہے اور فعل عام ہے اور قاعدہ کیا ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا کلمہ خاص ہے جو منطقہ کے ہاں ہے جہاں جہاں کلمہ ہو گا وہ اہل عرب کے ہاں فعل بھی ضرور ہوگا لیکن چونکہ کلمہ خاص ہے اور فعل عام ہے تو یہ ضروری نہیں کہ ہر فعل کلمہ بھی ہو مثلاً واحد مذکر مخاطب تمشی واحد متکلم اعشتی جمع متکلم نمشی یہ کلمہ نہیں تو منطقہ کا دعویٰ ہو گیا۔

**تفصیل:** کہ واحد مخاطب، واحد متکلم، جمع متکلم میں سے ہر ایک مرکب ہے اور جو مرکب ہو وہ کلمہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلمہ مفرد کا قسم ہے اور مفرد اور مرکب کے درمیان تباہی ہو کر رہتا ہے لہذا یہ مرکب ہوگی وجہ سے کلمہ نہیں دلیل تنقیص بطریق قیاس یوں ہے کل واحد منہما مرکب ولا شئی من المركب بکلمۃ فلا یکنونوا واحد منہما کلمۃ: اس قیاس کا کبریٰ بدیہی ہو سکتی وجہ سے محتاج دلیل نہیں البتہ مغری نظری ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ متکلم اور واحد مخاطب میں سے ہر ایک لفظ کا معنی صدق کو کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہر وہ لفظ جس کا معنی صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو وہ لفظ مرکب ہوتا ہے لہذا متکلم کا معنیہ اور مخاطب دونوں میں سے ہر ایک مرکب سے یہ دلیل

بطریق قیاس یوں ہے کہ کل واحد منہما لفظ معناه، یحتمل الصدق و الکذب و کل ما ہو کان کذا لک فهو مرکب فکل واحد منہما لفظ مرکب اس دلیل کا منفی بد معنی ہو سکتی وجہ سے محتاج الی الدلیل نہیں البتہ کبریٰ نظری ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر وہ لفظ جس کا معنی صدیق و کذب کا احتمال رکھتا ہو مرکب نہ ہو تو قضیہ اُحادیہ کا تحقق لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا جب منفی اور کبریٰ مدلل اور مبرہن ہو گئے تو اصل دعویٰ کا منفی ثابت ہو گیا جب دلیل کا منفی کبریٰ ثابت ہو گیا تو دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ واحد مخاطب اور شکلم دونوں کلمہ نہیں۔

**سوال:** دعویٰ کی دلیل کا منفی کی اثبات پر جو دلیل پیش کی گئی ہے یہی دلیل بیعتہ مضارع کے واحد مذکر غائب ہمیشی میں بھی جاری ہوتی ہے باوجود یہ کہ حکم نہیں پایا جاتا۔ دلیل کا اجراء اس طرح ہوگا کہ ہمیشی لفظ معناه، شئی ما ہمیشی اور شئی ما ہمیشی یحتمل الصدق و الکذب و کل ما ہو یحتمل الصدق و الکذب فهو مرکب حالانکہ ہمیشی مرکب نہیں بلکہ کلمہ ہے لہذا جب تمہاری دلیل کا منفی ثابت نہ ہو سکا تو تمہاری دلیل باطل ہے۔

**جواب اول:** کہ ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہمیشی کا معنی ہے شئی ما ہمیشی لیکن شئی ما ہمیشی کا صدق و کذب کا احتمال رکھنا اسے قطعاً ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے شئی ما ہمیشی میں شئی سے مراد متعین فی نفسہ ہے اور عند القائل اور مجہول ہے عند السامع اور جب تک مجہول کی تصریح نہ کی جائے تو اس وقت تک مخاطب سامع کو کوئی حکم حاصل نہیں ہوگا جس پر وہ صدق یا کذب کا حکم لگا سکے۔ ہاں البتہ شکلم اور واحد مخاطب کے دونوں میں سے ہر ایک کا معنی صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لہذا تمہارا یہ کہنا کہ یہ دلیل بیعتہ ہمیشی واحد غائب میں جاری ہے یہ غلط ہے۔

**تیسرا جواب:** اس جواب کی تردید کی گئی ہے کہ ہمیشی کے معنی مذکور کی تعبیری ایسی کلام سے کی گئی ہے جو محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم پر مشتمل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا کرتی ہے لہذا یہ ماننا ہی پڑے گا کہ ہمیشی کا معنی مذکور بھی صدق اور

کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا دلیل جاری ہوئی لیکن حکم مختلف ہے؟

**جواب نمبر ۱:**

ہم اتنی بات تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ شنی ما یمشی صدق اور کذب کا احتمال رکھتا

ہے لیکن اسکو قطعاً نہیں مانتے کہ شنی ما یمشی واحد غائب یمشی کا معنی ہے اس لئے کہ

یمشی کا معنی اگر شنی ما یمشی سے کیا جائے تو اس صورت میں یمشی موضوع ہوگا۔ نسبت

المشی الی شنی ما کیلئے جس سے التزماً شنی ما یمشی والا معنی مفہوم ہوگا حالانکہ یمشی کا

نسبت المشی الی شنی ما کیلئے موضوع ہونا باطل ہے کیونکہ نسبت المشی الی شنی ما میں

شنی کے اندر دو احتمال ہیں۔ (۱) غیر معین بنفسہ یعنی غیر معین ہونا معتبر ہو اور یہ بطور قید کے ہو۔

(۲) غیر معین بالاعتبار یعنی نہ غیر معین ہونا معتبر ہو اور نہ ہی معین ہونا اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں

کہ نسبت المشی الی شنی ما میں شنی سے کیا مراد ہے اگر پہلا احتمال مراد ہو تو لازم آئے گا

یمشی کا اطلاق معین پر جو کہ باطل ہے اس لئے کہ معین اور غیر معین میں تضاد اور منافات

ہیں۔ جب ان میں تضاد ہو اور تباہ ہو تو ایک مابین کا دوسرے مابین پر کیسے اطلاق ہو سکتا ہے

حالانکہ یمشی کا اطلاق معین پر مسلم ہے اور دوسرا احتمال مراد ہو تو لازم آئے گا یمشی کا استعمال

کا منحصر ہونا مجازی ہونے میں اس لئے کہ جب بھی یمشی استعمال کیا جاتا ہے تو استعمال معین

میں ہوتا ہے حالانکہ یمشی کا انحصار مجازی ہونے میں مسلم نہیں لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ نسبت

المشی الی شنی ما یمشی کا معنی نہیں اس کیلئے موضوع نہیں۔ جب شنی ما یمشی کا

معنی نہیں بن سکتا بلکہ یمشی کا معنی ہے نسبت المشی الی المعین اور یہ معین یمشی کی معنی

موضوع لہ سے خارج ہے۔ کیونکہ یمشی کے اطلاق سے یہ نہیں سمجھا جاتا اور جب معین یمشی

کے معنی سے خارج ہے تو محکوم علیہ بھی یمشی کے معنی سے خارج ہوا اس لئے کہ معین ہی تو محکوم

علیہ ہے لہذا جب یمشی کا معنی میں محکوم علیہ تحقق اور موجود نہیں تو حکم تحقق نہ ہوا کیونکہ حکم تو محکوم

علیہ پر ہی ہوا کرتا ہے جب حکم منہی ہوا تو یمشی کے اندر صدق و کذب کا احتمال بھی منہی ہوا۔

کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال حکم میں ہوا کرتا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ یہ دلیل بیہتم یمشی میں

جاری ہے یہ بالکل غلط ہے۔

**ترتیب جواب ثالث :** جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ کی اتنی بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہمیشی کے اطلاق سے محکوم علیہ کا نہ سمجھا جانا مستزم ہے اس بات کو کہ محکوم علیہ ہمیشی کے معنی سے خارج ہے داخل نہیں۔ لیکن یہ ہم قطعاً نہیں مانتے کہ حکلم اور مخاطب کے اطلاق سے محکوم علیہ کا سمجھا جانا اس بات کو مستزم ہو کہ محکوم علیہ حکلم اور واحد مخاطب کے معنی میں داخل ہو بلکہ یہ داخل نہیں جب محکوم علیہ حکلم اور مخاطب میں داخل نہیں تو حکم منشی ہو گیا جب حکم منشی ہو گیا تو صدق و کذب کا احتمال نہ رہا جس سے حکلم واحد مخاطب اور ہمیشی واحد غائب کے درمیان فرق باقی نہ رہا۔ باقی رہی یہ بات کہ حکلم اور واحد مخاطب کے اطلاق سے محکوم علیہ سمجھے جانے کے باوجود محکوم علیہ داخل نہیں۔ اسکی نظیر ایسے ہے جیسا کہ لفظ عطی کے اطلاق سے بھر سمجھا جاتا ہے باوجود یہ کہ بھر عطی کے معنی میں داخل نہیں اور جز نہیں۔

**جواب ثالث :** کہ حکلم اور واحد مخاطب کے معنی میں محکوم علیہ یعنی فاعل داخل ہے اور اسکی جزء ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حکلم اور واحد مخاطب کے بعد اگر فاعل کو ذکر کیا جائے تو وہ فاعل قطعاً نہیں بنتا بلکہ فاعل کی تاکید ہوتا ہے لیکن ہمیشی واحد غائب کے معنی سے فاعل یعنی محکوم علیہ خارج ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ہمیشی کے بعد محکوم علیہ کو ذکر کیا جائے تو وہ فاعل ہی بنتا ہے نہ کہ تاکید جس کی وجہ سے حکلم اور واحد مخاطب کا معنی تو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن ہمیشی واحد غائب کا معنی صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا لہذا تمہارا یہ کہنا کہ دلیل بعینہ واحد غائب میں جاری ہے اور حکم مختلف ہے یہ اعتراض تمہارا باطل ہے۔

**ترتیب جواب ثالث :** جس کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ حروف مضارعت حکلم میں ہمزہ اور واحد مخاطب میں فاء محکوم علیہ پر دال ہیں حالانکہ یہ اجماع نحماء کے خلاف ہے کہ نحماء کا اجماع ہے اس بات پر کہ حروف مضارعت علامات تو ہیں لیکن محکوم علیہ پر دال نہیں بلکہ محکوم علیہ پر دال وہ ضائر ہیں لہذا جب اس جواب کا مدار اجماع نحماء کے خلاف ہے تو یہ



جواب باطل ہے بہر حال یہ ساری بحث تھی صغریٰ پر اگر اس صغریٰ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو کبریٰ پر ہمیں اعتراض ہے کہ کل ماسکن کذا لکھو مرکب اس لئے کہ کبریٰ کی دلیل یہ بیان کی گئی تھی کہ اگر کبریٰ کو تسلیم نہ کیا جائے تو قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آئے گا حالانکہ قضیہ احادیہ کا تحقق باطل ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ قضیہ احادیہ کا تحقق کا عقلاً کوئی باطل نہیں۔ بلکہ بطلان تو فقط استقرار کی وجہ سے ہے۔ لہذا جب تک قضیہ احادیہ کا بطلان عقلاً ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک کبریٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ قضیہ احادیہ کا بطلان عقلاً ثابت نہیں تو یہ کبریٰ مسلم نہیں جب کبریٰ مسلم نہ ہو تو دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکا۔ یاد رکھیں صغریٰ کے اثبات کی دلیل پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انکے جوابات تسلی بخش نہیں ہیں۔

### ۱۱۔ ومن خواصہ الحکم علیہ۔

صاحب سلم اس عبارت میں مفرد کی اقسام ثلاثہ میں سے تیسرا قسم اسم کا ایک خاصہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اسم کے خواص میں سے ایک خاصہ محکوم علیہ بنتا ہے یہاں پر تین باتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ پہلی بات: کہ مفرد کے اقسام میں سے کلمہ اور اداۃ کے خاصے کو کیوں بیان نہیں کیا گیا؟ دوسری بات: کہ اسم کے اور بھی خاصے تھے انکو کیوں ذکر نہیں کیا گیا؟ اس خاصے کی تخصیص بالذکر کی کیا وجہ ہے؟

تیسری بات: خاصہ کے کتنے اقسام ہیں اور یہاں پر کوئی قسم ہے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ مناطۃ الفاظ سے بحث نہیں کرتے اور ان کا موضوع سخن قول شارح اور حجت ہے۔ الفاظ سے تو بحث ایک ضرورت کی بناء پر افادہ اور استفادہ کی غرض سے کرتے ہیں اور چونکہ افادہ اور استفادہ صرف اسم ہی سے ہو سکتا ہے اداۃ اور کلمہ سے نہیں لہذا واجب ہماری غرض اداۃ اور کلمہ سے متعلق نہ ہوئی تو ہم نے انکو بیان ہی نہیں کیا۔

دوسری بات اور دوسرا سوال یہ تھا کہ اسم کے اور خواص تھے ان میں سے اس خاصے کو کیوں بیان کیا گیا ہے جس کا پہلا جواب یہ ہے کہ امام رازی کے سوال آتی کا تعلق کیونکہ اسم کے اسی

جواب اول:

خاصہ محکوم علیہ کے ساتھ متعلق تھا اسی لئے یہاں پر اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔

**جواب ثانی:** چونکہ ہماری غرض متعلق دیگر خواص سے نہیں تھی مثلاً معرب باللام ہونا اسی طرح تنوین کا آنا اضافت وغیرہ یہ لفظی بحث ہے جس سے صرنی اور نحوئی حضرات بحث کرتے ہیں ہماری غرض تو اس کے محکوم علیہ بننے میں ہے ہم نے اس پر حکم لگانا تھا کلی ہو نیکا اس طرح جو نیکا ہو نیکا کلی متواظی ہونے کا، اسی طرح کلی مشکلک ہونے کا۔ لہذا جب ہماری غرض اسی خاصہ کے متعلق تھی کہ ہم نے اسی کو بیان کرنا تھا نہ کسی اور خاصہ کو۔

**جواب ثالث:** کہ اس خاصہ سے اسم اپنے دونوں قسموں سے من کل للوجوہ ممتاز ہوتا ہے جب کہ دوسرے خواص میں یہ بات نہیں تھی۔ اسی لئے اسی کو ذکر کیا ہے۔

**سوال:** اسم کی تعریف کے بعد خاصے کے بیان کی کیا ضرورت پیش آئی ہے؟

**جواب:** اس کا ایک جواب یہ ہے کہ تعریف سے وجود ذہنی معلوم ہوتا ہے اور خاصہ سے وجود خارجی کے معرفت حاصل ہوتی ہے اسی لئے ہم نے ذکر کیا (مزید جوابات اور خواص کی تفصیل کا مفہم شرح کافیہ میں یا غرض جامی فی شرح جامی میں دیکھئے)۔

تیسری بات: خاصہ کے کتنے اقسام ہیں اور یہاں کوئی قسم مراد ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ حقیقیہ (۲) خاصہ اضافیہ۔

**خاصہ حقیقیہ** وہ ہے جو خاصہ کی حقیقت اور ماہیت کا خاصہ ہو

**خاصہ اضافیہ** وہ ہے جو حقیقت کا خاصہ نہ ہو بلکہ بعض اعتبار کے اعتبار سے خاص ہو اور بعض کے اعتبار سے خاص نہ ہو۔ پھر دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

(۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ خاصہ شاملہ وہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور خاصہ غیر شاملہ وہ ہے جو ذی خاصہ کے بعض افراد کو شامل ہو اور بعض کو شامل نہ ہو تو کل خاصہ کی چار قسمیں ہو گئیں۔

(۱) خاصہ حقیقیہ شاملہ (۲) خاصہ حقیقیہ غیر شاملہ

(۳) خاصہ اضافیہ شاملہ (۴) خاصہ اضافیہ غیر شاملہ۔

یہاں پر الحکم علیہ یہ اسم کا خاصہ اضافیہ غیر شاملہ ہے۔ غیر شاملہ تو اس لئے کہ کہ ہر اسم کا محکوم علیہ ہونا کوئی ضروری نہیں بعض اسم محکوم علیہ ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔ اور اضافیہ اس بنا پر ہے کہ یہ خاصہ کلمہ اور اداۃ کے اعتبار سے ہے اس کے علاوہ کے اعتبار سے نہیں یعنی کلمہ اور اداۃ محکوم علیہ نہیں بن سکتے۔ ہاں خاصہ اضافیہ قرار دینے سے ایک سوال مندرج ہو گیا

**سوال:** سوال یہ ہوتا تھا کہ ہم محکوم علیہ کا اسم کا خاصہ نہیں مانتے اس لئے کہ یہ اگر اسم کا خاصہ ہوتا تو اسم کے غیر میں قطعاً نہ پایا جاتا کیونکہ خاصہ کی تعریف ہے خاصة الشئ بوجود فيه ولا بوجود فی غیرہ۔ حالانکہ محکوم علیہ مناطقہ کے نزدیک تفسیر شرطیہ میں حکم ہوتا ہے اور مقدم محکوم علیہ بنتا ہے جیسے ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود انکس ان كانت الشمس طالعة محکوم علیہ ہے فالنهار موجود محکوم ہے۔ حالانکہ یہ مقدم اسم نہیں اس لئے کہ اسم تو مفرد کی قسم ہے جب کہ یہ مرکب ہے لہذا محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ ہونا مسلم نہیں؟

**جواب:** ہم بتا چکے ہیں کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ حقیقیہ نہیں بلکہ اضافیہ ہے یعنی کلمہ اور اداۃ کے اعتبار سے ہے کہ کلمہ اور اداۃ تو محکوم علیہ نہیں بن سکتے اس کے علاوہ کوئی اور بنتا ہے تو بنتا رہے جس میں کوئی حرج نہیں۔

### من حرف جر و ضرب ..... و المختص به هو هذا

صاحب سلم کی غرض اس عبارت میں امام رازی کا اعتراض جس خاصہ پر وارد ہوتا تھا اس سے نقل کر کے فائدہ حکم سے جواب دینا ہے۔

**سوال:** ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے اور یہ خاصہ اضافیہ ہے جو کہ فعل اور حرف کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ہے من حرف جر و ضرب فعل ماض پہلی مثال میں لفظ من حرف ہے لیکن محکوم علیہ بن رہا ہے اور دوسری مثال میں ضرب فعل ہے جو کہ محکوم علیہ بن رہا ہے؟

**جواب:** صاحب سلم نے یہ جواب دیا کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ (۱) حکم علی

المعنى (۲) حکم علی اللفظ اور محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ اضافیہ ہونا فعل اور حرف کے اعتبار سے یہ حکم علی المعنی ہے اور مادہ نقص میں حکم علی اللفظ ہے یعنی من اور ضرب پر جو حکم لگ رہا ہے وہ معنی پر نہیں بلکہ لفظ پر لگ رہا ہے اور ہم نے جو محکوم علیہ کو اسم کا خاصہ قرار دیا ہے وہ حکم علی المعنی کے اعتبار سے ہے کہ معنی کے اعتبار سے فقط اسم ہی محکوم علیہ بن سکتا ہے اداۃ اور کلمہ معنی کے اعتبار سے محکوم علیہ نہیں بن سکتے۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اسم کا خاصہ حکم علی المعنی ہے اور مادہ نقص میں حکم علی اللفظ ہے لہذا اجوام کا خاصہ ہے وہ یہاں تحقیق نہیں جو یہاں تحقیق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔

**سوال اول:** ہم اس جواب کو تسلیم نہیں کرتے کہ حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہے باعتبار فعل اور حرف

کے اس لئے کہ اہل عرب کا قول ہے۔ معنی الحرف غیر مستقل ومعنی الفعل مقرون بالزمان پہلی مثال میں حرف کا معنی محکوم علیہ بن رہا ہے دوسری مثال میں فعل کا معنی محکوم علیہ بن رہا ہے۔

**سوال ثانی:** اگر حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہو حرف اور فعل کے اعتبار سے تو یہ قضیہ صادق آئے گا

معنی ضروباً یمنع علیہ الحکم حالانکہ اس قضیہ کو صادق ماننے سے اجتماع متناقضین متضادین لازم آتا ہے کہ معنی ضرب پر حکم بھی ہو جائے گا اور امتناع حکم بھی؟

**جواب:** جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لیما ضروری ہے۔ مقدمہ جس کا اصل یہ ہے کہ

اخبار عن الشئ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن اللفظ (۲) اخبار عن المعنی۔

پھر اخبار عن اللفظ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن اللفظ بایں طور کہ فقط اسی لفظ سے تعبیر

کی جائے جس سے خبر دینی مقصود ہے جیسے زید علم (۲) اخبار عن اللفظ بایں طور اس لفظ

خبر عنہ کے ساتھ لفظ آخر کا بھی انضمام کیا جائے یعنی اخبار عن اللفظ بمع لفظ آخر جیسے لفظ زید

علم (۳) اخبار عن اللفظ بایں طور کہ لفظ خبر عنہ کے علاوہ دوسرے لفظ سے تعبیر کیا جائے جیسے

هذا اللفظ علم اخبار عن اللفظ کی یہ اقسام ثلاثہ اسم میں پائی جاتی ہیں جیسے امثلہ سے واضح ہے

اور اسی طرح یہ اقسام ثلاثہ فعل اور حرف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

**فعل کی متکین (۱) ضرب فعل ماضی (۲) لفظ ضرب فعل ماضی (۳) هذا اللفظ فعل ماضی**

حرف کی مثالیں (۱) من حرف جر (۲) لفظ من حرف جر (۳) هذا اللفظ حرف جر۔  
 لہذا اخبار عن اللفظ کی یہ اقسام ثلاث یعنی اسم فعل حرف کے درمیان مشترک ہیں اور اخبار عن  
 المعنی کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن المعنی بایں طور کہ وہ معنی محفوظ فی العنوان ہو  
 یعنی اس معنی کی تعبیر تھا ایسے لفظ سے کی جائے جو اس معنی کیلئے ہی موضوع ہو جیسے زید حیوان  
 ناطق۔ (۲) اخبار عن المعنی بایں طور کہ اس معنی کی تعبیر اس کے لفظ موضوع کے ساتھ ساتھ  
 دوسرے لفظ کا انضمام بھی کیا جائے جیسے معنی زید حیوان ناطق۔ (۳) اخبار عن المعنی  
 بایں طور کہ اس معنی کو صرف لفظ آخر کے ساتھ تعبیر کا یا جائے جیسے هذا الشی حیوان ناطق۔  
 اخبار عن المعنی کی ان اقسام ثلاث میں سے فقط قسم اول اسم کے ساتھ مختص ہے اور اسم کا  
 خاصہ ہے باقی دونوں قسمیں اقسام ثلاث کے درمیان مشترک ہیں۔ اس تمہید مقدمہ کے بعد سوال  
 اول کا جواب یہ ہے کہ معنی الحرف غیر مستقل اور معنی الفعل مقرون بالزمان میں اخبار عن  
 المعنی کی دوسری قسم پائی جاتی ہے یہ اسم کا خاصہ نہیں لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں تحقق نہیں  
 اور جو یہاں تحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔ سوال ثانی کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی اتنی بات تسلیم  
 کرتے ہیں کہ اگر حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہو فعل حرف کے اعتبار سے یہ قضیہ معنی ضروباً یمتنع  
 علیہ الحکم صادق آئے گا لیکن اس بات کو ہم قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اجتماع نقیضین کو مستلزم  
 ہو جو اجتماع متنافیین کو اس لئے مستلزم نہیں کہ معنی ضرب محکوم علیہ ہو گا اس حالت میں کہ جب کہ  
 معنی محفوظ فی العنوان ہو تو یہ معنی ضرب محفوظ فی العنوان کی حالت میں محکوم علیہ  
 ہوا۔ اور عدم محفوظیت معنی فی العنوانیت کے اعتبار سے امتناع کا ثبوت ہوا۔

**سوال:** یہ جو قول پیش کیا گیا معنی الحرف غیر مستقل اس میں معنی حرف کا محکوم علیہ بنا تو  
 استقلال کی دلیل ہے حالانکہ ثبوت تو عدم استقلال کا ہے اور اگر معنی الحرف کیلئے عدم استقلال  
 ثابت ہو تو محکوم علیہ نہیں بن سکتا جب کہ اس قضیہ میں محکوم علیہ ہے تو اس قضیہ کا موضوع متصف  
 ہوا استقلال اور عدم استقلال کے ساتھ و ہل هذا الا اجتماع المتناقضین؟

**جواب:** اس کا وہی جواب ہے جو ابھی گزرا ہے نیز یہی جواب المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

### قوله الاول یجری فی المهملات ایضاً۔

صاحب سلم اپنے پیش کردہ جواب کی خوبی بیان کرتے ہوئے سوال مقدر کا جواب دیا۔

**سوال:** حسق مہمل میں حسق محکوم علیہ ہے حالانکہ یہ اسم نہیں اس لئے کہ اسم لفظ موضوع کی

قسم ہے جب کہ لفظ حسق موضوع نہیں بلکہ مہمل ہے تو معلوم ہوا کہ محکوم علیہ اسم کا خاصہ نہیں؟

**جواب:** ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ ہونا یہ باعتبار معنی کے ہے اور مادہ نقص

میں جو محکوم علیہ پیش کیا جا رہا ہے وہ حکم علی اللفظ ہے لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں تحقیق

نہیں اور جو یہاں تحقیق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔

**تذکرہ:** یہی جواب نحو میں بھی کئی مقام پر جاری ہو سکتا۔ مثلاً ما ولا المشیعتان بلیس میں دو

سوال وارد ہوتے ہیں پہلا سوال یہ ہے کہ ما اور لا حرف ہیں حالانکہ انکی صفت لائی گئی ہے

المشیعتان جب کہ صفت اسموں کی ہوا کرتی ہے نہ کہ حروف کی۔ دوسرا سوال کہ یہاں موضوع

کسی صفت کے درمیان مطابقت بھی نہیں تعریف اور تنکیر میں۔ تو اس مقام پر یہی جواب دیا جاتا

ہے کہ ما اور لا سے معنی مراد ہوتا اسوقت یہ حروف ہوتے ہیں لیکن جب ان سے شکل و صورت کے

اعتبار سے یہ علم ہوتے ہیں جن کے لئے صفت کا ذکر کرنا درست ہے۔ اس طرح جب یہ علم

ہو سکے تو ان کا موصوف واقع ہونا بھی درست ہو لہذا یہ ضابطہ طے ہو چکا ہے کہ تمام حروف اور

افعال جب کہ ان کا معنی مراد نہ ہو تو یہ اپنے شکل و صورت کے اعتبار سے اسم ہوتے ہیں اور اسی

طرح علم ہوتے ہیں جن کا محکوم علیہ وغیرہ واقع ہونا صحیح ہوتا ہے۔

### قوله وایضاً ان اتحد معناه ..... الصدق والامشکلی۔

صاحب سلم کی غرض مقصود بالذات مفرد کی تقسیم ثانی کو بیان کرنا ہے اور مقصود بالبعید چند دیگر مسائل

کو بیان کرنا ہے۔ مفرد کی تقسیم اولی باعتبار معنی کے مستقل اور زیر مستثنیٰ یہ تقسیم تقسیم ثانی باعتبار

معنی مستعمل کے ہے اس تقسیم ثانوی کے اعتبار سے سات قسمیں بنتی ہیں۔ (۱) جزئی

(۲) کلی متواطی (۳) کلی مشکک (۴) مشترك (۵) منقول (۶) حقیقت (۷) مجاز  
**تاکید:** لفظ معنی کے توحید اور تکثر کے اعتبار سے عطا چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) توحید اللفظ مع توحید المعنی کہ لفظ بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو۔

(۲) توحید اللفظ مع تکثر المعنی کہ لفظ ایک ہو معانی زیادہ ہوں۔

(۳) تکثر اللفظ مع توحید المعنی الفاظ کثیر ہوں معنی ایک ہو۔

(۴) تکثر اللفظ مع تکثر المعنی کہ الفاظ بھی زیادہ ہوں اور معانی بھی زیادہ ہوں۔

یہ چوتھا احتمال اسکی دو تقسیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ عام طور پر یہی مستعمل اور مروج ہے باقی پہلے

تینوں احتمالات کی تقسیم ہے اس عبارت میں صاحب سلم نے پہلے احتمال کو بیان کیا توحید اللفظ

مع توحید المعنی اس سے اگلی عبارت میں دوسرے احتمال کو بیان کیا توحید اللفظ مع تکثر

المعنی ان دونوں احتمالات کے اعتبار سے سات قسمیں بنتی ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد

دو حال سے خالی نہیں۔ مفرد متحد المعنی ہو گا یا متکثر المعنی اگر متحد المعنی ہو تو پھر دو

حال سے خالی نہیں اس کا معنی واحد معین شخص ہو گا یا نہیں اگر اس کا معنی واحد معین شخص ہو تو یہ پہلا

قسم ہے جس کا نام جزئی ہے اور جس کا دوسرا نام علم ہے اور اگر اس کا معنی واحد معین شخص نہ ہو تو

لا محال کلی ہو گا تو پھر کلی دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آئے گا یا

نہیں۔ اگر معنی اپنے تمام افراد پر برابر یکساں صادق آئے تو یہ دوسرا قسم کلی متواطی ہے اور اگر

یکساں صادق نہ آئے تو پھر تیسرا قسم کلی مشکک ہو گا اور اگر مفرد متکثر المعنی ہو تو پھر دو حال سے

خالی نہیں ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع ہوگی یا نہیں۔ اگر ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع

ہو تو یہ چوتھا مشترک ہے۔ اگر ہر ایک معنی کیلئے ابتداء جدا جدا وضع نہ ہو بلکہ ابتداء تو ایک معنی کیلئے

وضع ہو لیکن پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال مشہور ہوگی ہو اور پہلا معنی متروک

ہو گیا ہو تو یہ پانچواں قسم ہے جس کا نام منقول ہے اور اگر پہلا معنی متروک نہیں ہوا بلکہ پہلے معنی

میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو پہلے

معنی کے اعتبار سے حقیقت کہیں گے یہ چھٹا قسم بن جائے گا اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز کہیں گے جو کہ ساتواں قسم بن گیا۔ اس وجہ سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

**جزئی کی تعریف:** جزئی ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو معنی واحد معین مشخص ہو جس کا معنی واحد معین فخص ہو جیسے زید۔

**کلی متواطی کی تعریف:** کلی متواطی ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آئے جیسے انسان۔

**کلی مشکک کی تعریف:** کلی مشکک ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد پر یکساں صادق نہ آئے۔

**مشترک کی تعریف:** مشترک ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے افراد کیلئے

ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔ جیسے لفظ یمن۔ منقول ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا

ہے جو ابتداء تو ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال

مشہور ہو کر پہلا معنی متروک ہو چکا ہو جیسے دآبہ اور لفظ صلوة حقیقت ایسے لفظ مفرد متکثر

المعنی کو کہا جاتا ہے جو پہلے ابتداء ایک معنی کیلئے وضع ہوا اور کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی

میں بھی استعمال ہو۔ پہلے معنی میں استعمال ہوتا اس کا نام حقیقت ہے دوسرے معنی میں استعمال ہوتا ہے

مجاز ہے جیسے لفظ اسد سے حیوان مفترس مراد ہوتا ہے حقیقت ہے اور درجل شجاع مراد ہوتا ہے مجاز ہے۔

**سوال:** اتحاد اتحاد سے اتحاد تعدد کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اتحاد کا معنی ہوتا ہے دو یا دو سے

زائد چیزوں کا مل جانا ایک ہو جانا حالانکہ یہ تقسیم تو باعتبار معنی کے متوحد اور واحد ہونے کی ہے لہذا

لفظ اتحاد کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

**جواب:** یہاں پر اتحاد باب اتعال بمعنی توحد باب تعلق کے ہے۔

**سوال:** صاحب سلم نے لفظ ایضا کو یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟ حالانکہ مقصود اختصار کے خلاف ہے؟

**جواب:** صاحب سلم نے لفظ ایضا کو ذکر کر کے ایک مسئلہ اختلافی میں ماہو المختار کی طرف



اشارہ کیا ہے وہ مسئلہ اختلافی یہ تھا کہ ان اقسام آتیہ کا مقسم کیا ہے مفرد ہے یا مفرد کی خاص قسم اسم ہے جس میں دو مذہب ہیں۔

**پہلا مذہب جمہور** کا جن کا ذریعہ یہ ہے اقسام آتیہ کا مقسم مطلق مفرد نہیں بلکہ مفرد خاص قسم اسم ہے کہ اسم مقسم ہو رہا ہے اقسام کی طرف۔

**دوسرا مذہب محققین کا ہے** کہ ان اقسام آتیہ کا مقسم مطلق مفرد ہے۔ صاحب سلم نے لفظ ایضاً لاکر اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک محققین کا مذہب مختار ہے باقی رہی یہ بات کہ لفظ ایضاً سے کیسے اشارہ ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اض ایضاً بمعنی رجع رجوعاً اور یہ رجوع تب ہو سکتا ہے جب کہ ہر دونوں تقسیموں کا مقسم ایک ہو۔

**سوال:** اس تقسیم ثانوی کا مقسم مطلق مفرد کو بنا تا قسط ہے اس لئے کہ اگر اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد کو بنایا جائے تو لازم آئے گا وجود المقسم بدون الاقسام یا بعنوان دیگر عدم انحصار مقسم فی الاقسام جو کہ بدیہی بطلان ہے۔ سوال کی تخصیص بطریق قیاس لو كان المفرد لتقسیم الثانی لكان يلزم وجود المقسم بدون الاقسام ولكن التعلیه باطل فا المقدم معلة ثانی کا بطلان تو بالکل واضح ہے باقی رہی یہ بات کہ بطلان بیان ملازمہ کیا ہے؟ یعنی مطلق مفرد کو مقسم بنانے سے وجود مقسم بغیر اقسام کے کیسے لازم آتا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ جب کلمہ متحد المعنی ہو اور اسی طرح اداۃ متحد المعنی ہو تو ان کے ضمن میں مفرد متحد المعنی پایا جائے گا جو کہ مقسم ہے لیکن مفرد متحد المعنی کے اقسام ثلاثہ یعنی جزئی اور کلی متواظی اور کلی مشکک میں سے کوئی قسم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ کلمہ اور اداۃ یہ نہ تو جزئی ہوتے ہیں نہ کلی متواظی اور نہ کلی مشکک بنتے ہیں تو لازم آئے گا وجود المقسم بدون الاقسام۔

**جواب اول:** مفرد متحد المعنی کا ان اقسام ثلاثہ یعنی جزئی اور متواظی اور مشکک کی طرف مقسم ہونے سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ مفرد کی انواع ثلاثہ یعنی اسم اور کلمہ اور اداۃ میں سے ہر نوع بھی ان اقسام کی طرف مقسم ہوں۔

**جواب ثانی:** جس سے پہلے ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کہ ایک مطلق الشئی اور دوسرا ہے الشئی

المطلق۔ ان دونوں کے درمیان چار فرق ہیں۔ پہلا فرق کہ اول میں ترکیب اضافی ہے ثانی میں ترکیب توصلی ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اول لا بشرطی کے درجہ میں ہے اور بشرطی کے

درجہ میں ہے تیسرا فرق اول بوجود ہو جو فرد ما اور یختفی با نفاء فرد ما ہوتا ہے اور ثانی بتحقق بتحقق فرد ما تو ہوتا ہے اور بوجود ہو جو فرد ما تو ہوتا ہے لیکن یختفی با نفاء فرد ما

نہیں ہوتا۔ بلکہ یختفی با نفاء جمیع الافراد ہے۔ چوتھا فرق اول اسکے افراد کے احکام کو اسکی

طرف منسوب کرنا درست ہوتا ہے یعنی اسکے افراد کے احکام کو اس کا حکم کہنا صحیح ہوتا ہے۔ ثانی میں

اسکے افراد کے احکام کو اسکی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہوتا یعنی اس کے افراد کے احکام کو خود

اسکے احکام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس محمد کے بعد ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ تقسیم ثانی کا مقسم

مطلق مفرد ہے جو مطلق الشئی کے درجہ میں ہے اور مطلق مفرد کے افراد میں سے کوئی فرد بھی ان

اقسام ثلاثہ میں پایا جائے اور اسم تو پایا ہی جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ مطلق مفرد مقسم ہے اور

آپ کا یہ سوال جب وارد ہوتا جب ان اقسام کا مقسم المفعول المطلق کو قرار دیا جاتا۔ یا بعنوان

دیگریوں جواب دیا جائے گا کہ ان دونوں میں جو تھے فرق کو ہم لے لیتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ اقسام

مفرد کے باعتبار اسم کے ہی ہیں اور اس اسم سے احکام کو چونکہ مطلق المفعول کے احکام کہا جا

سکتا ہے تو ہم نے مفرد کو مقسم بنا لیا اور درحقیقت یہ اقسام کلی ہونا جزئی ہونا وغیرہ اسم ہی کے ہیں۔

**سوال:** ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس تقسیم ثانی کا مقسم مفرد ہے اس لئے اگر مقسم مفرد قرار دیا

جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ مفرد کا مقسم ہونا بحسب الحقیقت ہے یا بحسب الظاہر۔ اور

دونوں شقیں باطل ہیں اول اس لئے کہ مقسم کا الشئی المطلق کے درجہ میں ہونا ضروری ہے

جس طرح کہ محققین نے تصریح کی ہے حالانکہ آپ نے ابھی بیان کیا ہے کہ مفرد کا مقسم ہونا

مطلق الشئی کے درجہ میں تو صحیح ہے لیکن الشئی المطلق کے درجہ میں غلط ہے تو اس سے معلوم

ہوا کہ اس تقسیم کا مقسم مفرد کا بحسب الحقیقت ہونا باطل ہے اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ مفرد کا بحسب الظاہر مقسم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ اسم بحسب الحقیقت مقسم ہو یعنی حقیقت کے اعتبار سے تو مقسم اسم ہو لیکن ظاہر کے اعتبار سے مقسم مفرد ہو اسم کا مقسم ہونا بحسب الحقیقت بھی غلط اور باطل ہے کیونکہ اس صورت میں عموم اقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی ہے۔ کیونکہ مشترک منقول حقیقت اور مجازیہ اقسام بھی اسم کے بن جائیں گے۔ حالانکہ مشترک منقول وغیرہ جس طرح اسم ہوتا ہے ایسے فعل اور حرف بھی ہوتا ہے لہذا جب یہ اقسام فعل اور حرف میں موجود ہونگے لیکن مقسم اسم تحقق نہیں ہوگا تو عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آئے گی تو معلوم ہوا کہ اسم کا بحسب الحقیقت مقسم ہونا بھی باطل ہے تو اس سے مفرد کا بحسب الظاہر اسم ہونا بھی باطل ہو جائے گا لہذا جب مفرد نہ بحسب الحقیقت مقسم بن سکتا ہے نہ بحسب الظاہر مقسم بن سکتا ہے تو مصنف کا لفظ ایضاً لا کر اشارہ کرنا مقسم کی طرف کہ اس تقسیم کا مقسم لفظ مفرد ہے یہ غلط ہوا؟

**جواب:** ہم احتمال ثانی کو لیتے ہیں کہ مفرد کا مقسم ہونا بحسب الظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ مفرد کا بحسب الظاہر مقسم ہونا یہ تو موقوف ہے اس بات پر کہ حقیقتاً اسم مقسم ہو اور اسم کا بحسب الحقیقت ہونا باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو شقیں ہیں۔ شق اول اتحاد معنی شق ثانی ہے تکرار معنی۔ شق اول کے اندر تو بحسب الحقیقت مقسم اسم ہی ہے اس لئے کہ یہ اقسام تلاوہ جز کی متواظی مشکک ہونا صرف اسم ہی میں پائے جاتے ہیں اور شق ثانی کے اندر بحسب الحقیقت اور بحسب الظاہر ہر دونوں اعتبار سے مقسم مفرد ہے نہ کہ اسم لہذا عموم اقسام عن المقسم کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

**سوال:** جمہور منطلق نے تو اس تقسیم ثانی کا مقسم اسم کو بنایا ہے تو صاحب سلم نے مشہور بین الجمہور سے عدول کیوں کیا؟

**جواب:** مذہب مشہور کے اندر عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی تھی۔ اس لئے کہ اشتراک ان نقل اور حقیقت مجازیہ جس طرح اسم میں پائے جاتے ہیں اس طرح فعل حرف میں

پائے جاتے ہیں مگر ان کا مقسم اسم نہیں پایا جاتا کہ عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی تھی اس لئے صاحب سلم نے اسم کی مقسم قرار نہیں دیا مطلق مفرد کو مقسم بنا دیا۔

**سوال:** مفرد متحد المعنی کو منکسر المعنی کا مقابل بنانا صحیح نہیں کیونکہ جس طرح منکسر تعدد کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح اتحاد بھی تعدد کا تقاضا کرتا ہے اسی لئے اتحاد کہتے ہیں دو چیزوں کا کسی تیسری چیز میں شریک ہونا نیز اس کو مقابل بنانے سے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جزئی اور متواظی اور مٹلک میں تعدد ہو حالانکہ یہ خلاف واقع ہے؟

**جواب:** یہ سوال آپ کا جب وارد ہوتا ہے جب اتحاد اپنے حقیقی معنی پر ہو حالانکہ یہاں اتحاد بمعنی وحدت کے ہے۔

**سوال:** وحدت کی تین قسمیں ہیں (۱) وحدت بالعدد (۲) وحدت بالشخص (۳) واحد بالجنس۔ تمہاری مفرد کے معنی واحد ہونے سے کیا مراد ہے؟ اور جو مراد لوہی غلط ہے اگر واحد بالعدد مراد ہو تو جزئی کی تعریف سے علم مشترک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس کے معنی میں تعدد پایا جاتا ہے اور اگر واحد بالشخص ہو تو جزئی کی تعریف سے علم جنس خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم جنس میں وحدت ٹھہری نہیں ہوتی اور اگر وحدت جسیہ مراد ہو تو جزئی کی یہ تعریف اپنے افراد میں سے کسی ایک جزئی پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ جزئی میں وحدت جسیہ ہرگز نہیں پائی جاتی؟

**جواب:** ہم وحدت سے مراد واحد بالعدد لیتے ہیں باقی رہا سوال کہ جزئی کی تعریف سے علم مشترک خارج ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علم مشترک میں اگرچہ وضع کے اعتبار سے تعدد پایا جاتا ہے لیکن علم مشترک کے اطلاق کے وقت وہ ملحوظ اور معتبر نہیں ہوتا بلکہ ملحوظ فقط معنی واحد ہوتا ہے۔

**ترجمہ معنہ:**

**سوال:** معنی کے لفظ سے کیا مراد ہے؟ معنی موضوع لہ مراد ہے یا معنی مستعمل فیہ مراد ہے اگر معنی موضوع لہ مراد ہو تو اس سے حقیقت و مجاز حکم المعنی کی قبیل سے شمار کرنا غلط ہو گا اس لئے کہ حقیقت و مجاز معنی موضوع لہ میں کوئی تعدد اور کثرت نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ مصنف نے حقیقت و

مجاز کو محکوم المعنی سے شمار کیا ہے اگر معنی مستعمل فیہ مراد ہو تو اس وقت میں اسماء اشارات اور مضمرات اور موصولات متحد المعنی سے خارج ہو کر محکوم المعنی کے تحت داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان کا معنی مستعمل فیہ میں تعدد و تکثر ہوتا ہے۔ محکوم المعنی کے تحت داخل ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ان کے معنی مستعمل فیہ میں بھی تعدد اور تکثر پایا جاتا ہے حالانکہ مصنفؒ نے اسماء اشارات و موصولات و مضمرات کو متحد المعنی کے تحت شمار کیا ہے۔ لہذا نہ لفظ معنی سے معنی موضوع لہ مراد لیا جاسکتا ہے نہ معنی مستعمل فیہ تو یہ عبارت ہی غلط ہوگی؟

**جواب:** صاحب سلم کی اس عبارت میں صنعت استعلا ام ہے۔

**صنعت استعلا ام:** کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب لفظ ذکر یا جائے تو اور معنی مراد ہو جب ضمیر اسکی طرف راجع کی جائے تو دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہاں پر بھی ایسے ہے ان السحد معنائه میں معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے۔ اور جب ان کتو میں ضمیر کو راجع کیا گیا معنی کی طرف تو اسوقت معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے لہذا اب نہ حقیقت و مجاز کا محکوم المعنی سے نکل کر متحد المعنی میں داخل ہونا لازم آئے گا اور نہ ہی اسماء اشارات، مضمرات، موصولات کا مفرد متحد المعنی سے نکل کر مفرد محکوم المعنی کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

**سوال:** صاحب سلم نے فرمایا ہے کہ مفرد کا معنی واحد مع الشخص ہو تو جزئی ہے اس مع الشخص سے جو معیت سمجھی جاتی ہے اس سے کیا مراد ہے؟ کیا تم مقارنت مراد لیتے ہو یا معنی موضوع لہ میں دخول مراد لیتے ہو اگر معیت شخص سے مراد مقارنت ہو تو جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کلی پر صادق آئے گی۔ اس لئے کہ جمیع کلیات سے معانی کی مقارنت ہوتی ہے اور اگر شخص معنی موضوع لہ میں داخل ہو تو اس صورت میں جزئی کی تعریف سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جو مدرک بالחס ہو اور اگر معیت شخص سے معنی موضوع لہ میں دخول مراد ہو تو اس صورت میں جزئی کی تعریف سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جو مدرک بالחס نہ ہو جیسے لفظ اللہ اور جبرائیل وغیرہ۔

**جواب:** معیت شخص سے مراد دخول فی الشخص ہے باقی رہی یہ بات کہ جزئیات غیر مدرک بالחס

اس سے خارج ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خارج نہیں ہوتی اس کیلئے جزئیات غیر مد رکہ بالחס میں اگرچہ ادراک بالفعل نہیں ہوتا لیکن بالقوۃ ہوتا ہے اور جزئی کی تعریف کے صادق آنے کیلئے اتنی بات بھی کافی ہے کہ ادراک بالقوۃ ہو۔ اس کیلئے ادراک بالفعل کا ہونا قطعاً ضروری نہیں۔

**سوال:** ان אחד معناه مع تشخصہ یہ شرط جزئی اس کیلئے جزاء ہے اور معیت تشخص یہ جزاء نہیں بلکہ متمات شرط میں سے ہے جب یہ متمات شرط میں سے ہے تو فاء کو اس مع پر داخل نہیں کرنا چاہیے تھا کیونکہ فاء کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ وہ جزاء پر داخل ہوتی ہے تو عبارت یوں ہونی چاہیے تھی ان אחד معناه مع تشخصہ فجزی۔

### **نکۃ** ویدخل فیہ المضمرات ..... علی ما هو التحقیق ۔

صاحب سلم اس عبارت میں ایک مسئلہ اختلافیہ میں ما هو المختار کو بیان کر رہے ہیں۔ وہ مسئلہ اختلافی یہ ہے مضمرات اور اسمائے اشارات جزئی کے تحت داخل ہیں یا جزئی کے تحت داخل نہیں بلکہ ان مجازات کی قبیل سے ہیں جو متروک الحقیقت ہیں جس میں دو مذہب ہیں مذہب اور دلائل کی تفصیل سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ جان لیں۔  
**مقدمہ:** جب بھی کسی لفظ کو وضع کیا جائے تو چار چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

(۱) واضع (۲) موضوع (۳) وضع (۴) موضوع لہ۔

وضع اور موضوع لہ کے اعتبار سے عقلاً چار صورتیں بنتی ہیں۔ (۱) وضع بھی عام ہو اور موضوع لہ بھی عام ہو یعنی واضع وضع کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرے اور وضع بھی امر کلی کیلئے کرے تو یہ وضع عام اور موضوع لہ عام ہے جس طرح کہ فاعل اسکی وضع بھی عام ہے اس لئے کہ وضع کیا گیا ہے ما قام بہ الفعل کیلئے اور اس کا موضوع لہ بھی عام امر کلی ہے کوئی جزئی نہیں۔

(۲) وضع بھی خاص ہو اور معنی موضوع لہ بھی خاص ہو۔ یعنی واضع وضع کرتے وقت امر جزئی کا لحاظ کیا ہو اور وضع بھی امر جزئی کیلئے کرے جیسے زید کی وضع ذات زید کیلئے یہ وضع بھی خاص ہے اور موضوع لہ بھی خاص ہے۔

(۳) وضع عام ہو اور معنی موضوع لہ خاص ہو یعنی وضع وضع کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرے لیکن وضع امر جزئی کیلئے کرے۔ صاحب سلم کے مذہب کے مطابق اسمائے مضمرات اور اسمائے اشارات ہیں۔

(۴) وضع خاص ہو اور معنی موضوع لہ عام ہو یہ محض عقلی احتمال ہے واقعہ نفس الامری میں کوئی مثال اور کوئی قسم تحقق نہیں اس تحمید مقدمہ کے بعد اختلاف مذاہب مع دلائل سمجھئے اس میں دو مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب قاضی عز الدین اور میر صاحب کا ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات جزئی میں داخل ہیں یعنی ان میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے ان کا موضوع لہ خاص امر جزئی ہے تو یہ جزئی کے تحت داخل ہیں۔

دوسرا مذہب علامہ تفتازنی اور اسکے تبعین کا ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات انکی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے لہذا جب انکی وضع امر کلی کیلئے ہوئی تو کلیات نہیں گئے نہ کہ جزئیات کے تحت داخل ہوں گے۔

**سوال:** جب ان کا موضوع لہ عام ہے امر کلی کیلئے ہے ان کا استعمال بھی امر کلی کیلئے ہونا چاہیئے حالانکہ ان کا استعمال ہمیشہ ہمیشہ جزئیات میں ہوا کرتا ہے۔

**جواب:** ان کا استعمال معنی حقیقی یعنی امر کلی میں متروک ہو چکا ہے یہ جزئیات میں ہمیشہ استعمال ہوتے ہیں اور یہ مجازات متروکہ الحقائق کے قبیل سے ہیں جن کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ حقیقی میں سرے سے ہوا ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ مجازی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

**علامہ تفتازنی کی دلیل:** یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ مجازات متروکہ الحقائق کے قبیل سے نہیں بلکہ جزئی کے تحت داخل ہیں اب ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ انکی وضع کسی خاص جزئی کیلئے ہے یا ہر جزئی کیلئے ہے ہر دونوں شقیں باطل ہیں اگر تم کہو کہ جزئی خاص کیلئے ہے تو لازم آئے گا دوسری جزئیات میں استعمال مجازی ہو حالانکہ اس کا قائل تو کوئی بھی نہیں۔ اور اگر تم یہ کہو یہ ہر جزئی کیلئے وضع ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا تعدد کی وجہ سے

مشترک کی قبیل سے ہونا حالانکہ اس کا بھی کوئی قائل نہیں۔

**جواب دلیل:** علامہ تھمازنی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ مضمرات اور اسمائے اشارات کی وضع ہر جزئی کیلئے ہوتی ہے باقی رہی یہ بات کہ اشتراک لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مشترک ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ انہیں وضع واحد عام ہے اور مشترک کیلئے ضروری ہے کہ وضع متعدد ہوں۔ صاحب سلم نے وضع عام کی قید نہ لگا کر مضمرات اور اسمائے اشارات کو جزئیات میں داخل کیا اس پر پہلی دلیل یہ ہے

**دلیل اول** یہ ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات کا استعمال جب بھی ہوتا ہے تو متبادر الی الذہن بغیر قرینہ کے جزئی معنی مراد ہوتا ہے اور کسی لفظ کے معنی کا بغیر قرینے کے متبادر الی الفہم ہونا اس کے حقیقی معنی اور موضوع لہ ہو سکی دلیل ہوتی ہے لہذا ان کا موضوع لہ وہ معنی جزئی ہے تو یہ مضمرات اور اسمائے اشارات جزئیات کے تحت داخل ہیں۔

**دلیل ثانی:** آپ ہماری بات تسلیم کر لیں کہ ان کا موضوع لہ عام نہیں خاص ہے ورنہ تو انکو متروکہ الحقائق کے قبیل سے ماننا پڑے گا۔ جو کہ ایک امر قبیح ہے اور مستبعد ہے دلیل اول پر سوال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان کا استعمال معنی جزئی میں ہوتا ہے درست نہیں اس لئے کہ امر کلی میں مستعمل ہوتے ہیں جیسے الحيوان هو جنس اس میں مضمیر ہے جس کا مرجع حیوان ہے جو کہ امر کلی ہے تو اس سے خاص انسان مراد نہیں تو معلوم ہوا ان کا استعمال معنی کلی میں بھی ہوتا ہے۔

**ملاحظہ:** اکثر اور بیشتر ان کا استعمال معنی جزئی میں ہوتا ہے ہم نے اکثریت کا اعتبار کیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ للاکثر حکم الكل کے تحت ہم نے یہ کہہ دیا کہ اس کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے اور معنی کلی میں ان کا استعمال شاذ و نادر ہے۔

**نتیجہ و بدون متواطئ۔**

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مفرد متوحد المعنی کا معنی واحد معین مشخص نہ ہو تو وہ کلی ہے پھر یہ دو حال سے خالی نہیں اس کا صدق تمام افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں اگر یکساں ہو تو بھی متواطئ ہے اور اگر دو



افراد پر برابر صادق نہ ہو تو کلی مشکلک ہے۔

**سوال:** کلی کا صدق اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء محالات کی قبیل سے ہے۔ مثلاً انسان کا صدق اپنے افراد میں سے زید پر اور طرح کا ہے عمرو پر اور طرح کا ہے اور اسی طرح افراد و جنیہ پر اور طرح کا ہے افراد خارجہ پر اور طرح کا ہے تو یہ کہنا کہ اس کا صدق تمام افراد پر یکساں ہوتا ہے یہ کیسے صحیح ہے؟

**جواب:** متواظی کی تعریف میں مساوات سے مراد یہ نہیں کہ من کلی الوجوه مساوات ہو اور تفاوت سرے سے نہ ہو بلکہ تساوی اور مساوات سے یہ مراد ہے کہ تفاوت کی وہ صورتیں اور وہ وجوہات جو کلی مشکلک میں معتبر ہیں وہ یہاں موجود نہ ہوں۔

**وجہ تسمیہ:** متواظی ماخوذ ہے نواظا سے ہے نواظا کا معنی ہے توافقی چونکہ یہ کلی بھی اپنے تمام افراد پر علی سبیل التوافق صادق آتی ہے اسی وجہ سے اسکو کلی متواظی کہتے ہیں اور کلی مشکلک کو مشکلک اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مخاطب کو شک میں ڈال دیتی ہے اور یہ شک میں اس طرح ڈالتی ہے کہ جب ناظر اتحاد معنی کی طرف دیکھتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ یہ متواظی ہے اور جب صدق علی الافراد کی اختلاف کی طرف دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ مشترک ہے تو یہ کلی ناظر کو شک میں ڈالتی ہے کہ یہ متواظی ہے یا مشترک ہے اسی وجہ سے اس کا نام مشکلک رکھ دیا گیا۔

### **تکملہ و حصر التفاوت فی الاولیۃ ..... الزیادۃ۔**

صاحب سلم کی غرض تھیک میں تفاوت کی اقسام معتبرہ کو بیان کرنا ہے کہ تفاوت کی معتبر چار قسمیں ہیں۔ (۱) تفاوت بالا ولیۃ (۲) تفاوت بالا ولیۃ (۳) تفاوت بالشدۃ او الصنف (۴) تفاوت بالزیادۃ و النقصان۔

**تفاوت بالا ولیۃ کی تعریف:** کسی کلی کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کیلئے جیسے وجود ایک کلی ہے اس کے دو فرد ہیں۔ واجب اور ممکن۔ اس وجود کا واجب تعالیٰ پر صادق آنا علت ہے ممکنات کے وجود پر صادق آنے کیلئے یعنی ذات باری



بالمہایت جیسے انسان اور فرس (۲) اختلاف فی العوارض کما بین الرومی و الزنجی  
 (۳) اختلاف بالکمال و النقصان۔ کما بین الفیل و البعوضۃ و النملۃ: اختلاف کی پہلی دو  
 قسم کے تحقق اور موجود ہونے میں اتفاق ہے اثر اقیہ اور مشائیہ کا۔ البتہ تیسرے قسم اختلاف  
 بالکمال و النقصان میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اختلاف بھی اشیاء میں تحقق ہے یا نہیں۔  
 اشراقیین کا مذهب: یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ تفاوت اشیاء میں تحقق ہے اور  
 مشافہہ: تین قسم بناتے ہیں۔

(۱) ماہیت جو ہر یہ (۲) ماہیت عرضیہ (۳) انصاف الافراد بالعوارض۔ مشائی کہتے ہیں  
 کہ قسم ثالث میں اختلاف ہو۔ تفاوت تو تشکیک میں تحقق ہے لیکن قسم اول اور ثانی میں تفاوت  
 تحقق نہیں ہے لہذا عمل نزاع یہ دو قسمیں ہوں گی۔

(۱) ماہیت جو ہر یہ (۲) ماہیت عرضیہ صاحب سلم مشائیہ کے حق  
 میں فیصلہ دیتے ہوئے دعاوی ثلاثہ کو بیان کیا ہے اور تفریعات کو دعویٰ اولیٰ لا تشکیک فی  
 الماہیات اور دعویٰ ثانیہ و لا فی العوارض اور دعویٰ ثالثہ بل فی انصاف الافراد کہا۔  
 پہلے دعویٰ پر تفریع فلا تشکیک فی الجسم سے دی ہے اور دوسرے دعویٰ پر تفریع و لا فی السواد  
 سے ہے اور تیسرے دعویٰ پر تفریع بل فی اسود سے ہے۔

دعویٰ اولیٰ: ماحیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں نہ اولیت کی نہ اولویت کی۔

دلیل: جس سے پہلے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔ پہلی بات: ماحیات اپنے افراد کیلئے ذاتی  
 ہوتی ہے۔ دوسری بات: ذاتی کا ثبوت برائے ذات محتاج الی الغیر نہیں ہوتا اگر ذاتی کا  
 ثبوت برائے ذات محتاج الی الغیر ہو جائے تو اسے اصطلاح میں مجموعیت ذاتی کہا جاتا ہے  
 جو کہ باطل ہوتی ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماحیات میں تشکیک بالاولیت ہو تو اس  
 صورت میں ماحیات کا ثبوت بعض افراد کیلئے بالعلف ہوگا حالانکہ ماحیات ان بعض افراد کیلئے ذاتی  
 ہے تو لازم آئے گا ذاتی کا ثبوت معلل بالعلت ہونا اور ذاتی کا ثبوت معلل بالعلف ہونا یہ

مجموعیت ذاتی ہوا کرتی ہے جو کہ باطل ہے لہذا ماہیات اور ذاتیات میں تشکیک بالاولیٰ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح تشکیک بالاولویت بھی نہیں ہو سکتی اس لئے اگر تشکیک بالاولویت ہو تو ماہیہ کا صدق بعض افراد پر بالذات بلا واسطہ ہوگا اور بعض افراد پر بالآخر بالواسطہ ہوگا تو اس سے لازم آئے گا ماہیہ کا صدق ان دوسرے افراد پر محتاج الی الغیر اور ذاتی کے ثبوت کا محتاج الی الغیر ہونا مجموعیت ذاتیہ ہے جو کہ باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ لا تشکیک فی الماہیات دلیل کی تنقیص بطریق قیاس اس طرح ہوگی کہ لو تحققت الاولویۃ والاولیۃ فی الماہیات للزم مجموعیت الذاتیۃ لکن التالیہ باطل فالقدم مثلاً:

**سوال:** ہم دلیل کی تالی کے بطلان کو نہیں مانتے اس لئے کہ مناطہ نے دو باتوں کی تصریح کی ہے پہلی بات: حمل العالی علی السافل لاجل المتوسط کہ عالی کا حمل سافل پر ہوتا ہے متوسط کی وجہ سے دوسری بات: یہ ہے کہ ثبوت العالی للسافل کیلئے متوسط کو حد واسطہ قرار دیا جاتا ہے تو یہ برہان ٹہی ہوتا ہے جیسے الانسان جسم لانہ حیوان و کل حیوان جسم فالانسان جسم اس برہان میں عالی کا ثبوت یعنی جسمیہ کا سافل کیلئے یعنی انسان کیلئے ہے متوسط یعنی حیوان کے واسطے سے تو حیوانیت کو حد واسطہ قرار دیا ہے ان دونوں باتوں سے صراحتاً یہ ثابت ہو گیا کہ ذاتی کا ثبوت معلل بالعلف ہو سکتا ہے اور یہی مجموعیت ذاتیہ ہے تو ثابت ہوا مجموعیت ذاتیہ باطل نہیں لہذا تالی کا بطلان مسلم نہ ہوا۔

**جواب:** مجموعیت ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذاتی کا معلل بالعلت ہونا امر داخل کے اعتبار سے ہو۔ (۲) ذاتی کا معلل بالعلت ہونا امر خارج کے اعتبار سے ہو پہلی قسم باطل نہیں دوسری قسم باطل ہے اور حمل العالی علی السافل بواسطہ المتوسط میں مجموعیت ذاتیہ کی پہلی قسم ہے دوسری قسم نہیں جب کہ ہماری دلیل میں دوسری قسم مراد ہے لہذا مادہ نقض میں جو مجموعیت ذاتیہ تحقق ہے وہ باطل نہیں اور جو مجموعیت ذاتیہ باطل ہے وہ مادہ نقض میں تحقق نہیں۔

ذاتیات اور ماہیات میں تشکیک بالشدة و الزیادة کی منفع ہونے پر دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماہیات میں تشکیک بالشدة و الضعف اور اسی طرح

تشکیک بالزیادة و النقصان کا تحقق ہو اس صورت لامحالہ مامیت کے بعض افراد اشد اور بعض اضعف ہونگے اسی طرح بعض افراد ازید ہونگے اور بعض انقص ہونگے۔ اب ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ فرد اشد اور فرد ازید کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل ہوں گے یا نہیں اگر آپ کہیں کہ کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل نہیں تو اس صورت میں بعض افراد کا اشد اور اضعف اور اسی طرح ازید اور انقص ہونا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہونگی وجہ سے باطل ہے لہذا لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ فرد اشد اور ازید کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل نہیں ہوگا اب ہم آپ سے امر زائد مختص بہ کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ مامیت میں داخل ہے یا خارج۔ اگر یہ کہا جائے کہ مامیت میں داخل ہے تو اس صورت میں اشد اور ازید اضعف اور انقص کی مامیت کا مختلف ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ اشد اور اضعف اسی طرح ازید اور انقص کو مامیت واحدہ کے افراد فرض کئے گئے تھے اور اگر یہ کہا جائے کہ امر زائد مختص بہ مامیت سے خارج ہے تو اس صورت میں تشکیک امر خارج میں ہوئی نہ کہ مامیات میں لہذا اثابت ہونا تشکیک فی المامیات کہ مامیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں ہو سکتی۔

### باب اول فی العوارض۔

دعویٰ ثانیہ : کا بیان ہے جس کا اصل یہ ہے کہ عوارض میں بھی کسی قسم کی تشکیک نہیں۔ عوارض سے مراد مامیت عرضیہ ہیں۔ جیسے سواد و بیاض وغیرہ اس لئے اگر مامیات عرضیہ میں یعنی سواد و بیاض وغیرہ میں تشکیک ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ یہ تشکیک افراد کے لحاظ سے ہوگی جیسے سوادات خاصہ بیاضات خاصہ مثلاً بیاض ثوب بیاض غیر ثوب۔ یا معروض یعنی اقسام کے لحاظ سے ہوگی اگر تشکیک مامیت عرضیہ میں افراد کے لحاظ سے ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اگر یہ تشکیک ہوگی تو پھر یا تشکیک بالاولویت ہوگی یا تشکیک بالاولیت ہوگی یا تشکیک بالعدد و الضعف ہوگی یا تشکیک بالزیادة و النقصان ہوگی تشکیک بالاولیت - تشکیک بالاولیت کی صورت میں تو مجموعیت ذاتیہ کی خرابی لازم آئے گی جس کی تقریر ہم دعویٰ اولیٰ میں کر چکے ہیں۔

اور اگر تشکیک بالشدۃ و الزیادۃ ہو تو اس صورت میں بعض افراد اشد اور بعض افراد ازید ہو گئے اب ہم افراد ازید اور اشد کے بارے میں سوال کرتے ہیں یہ کسی امر زائد پر مشتمل ہو گئے یا نہیں۔ اگر امر زائد پر مشتمل نہ ہوں تو اس صورت میں بعض افراد کو ازید اور بعض کو نقص اسی طرح بعض کو اشد اور بعض کو اضعف کہنا غلط ہو جائے گا۔ حالانکہ یقیناً بعض افراد اشد اور بعض افراد اضعف ہیں اسی طرح بعض افراد ازید اور بعض افراد نقص ہیں۔ تو خلاف مفروض ہو سکتی وجہ سے باطل ہے۔ اور اگر یہ امر زائد مختص ہے پر مشتمل ہوں تو پھر امر زائد مختص ہے کے بارے میں ہم سوال کرتے ہیں کہ فرد اشد اور ازید کی مہمیت میں داخل ہو گئے یا نہیں اگر داخل ہوں تو اس صورت میں اختلاف مہمیت لازم آئے گا کہ یہ امر زائد مختص ہے فرد اشد اور ازید میں تو پایا جائے گا لیکن فرد نقص فرد اضعف میں نہیں پایا جائے گا تو یہ جزم فرد نقص اور فرد اضعف میں معنی ہو جائے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ انتفاء جزء مستلزم ہوتا ہے انتفاء کل کو۔ تو اس سے یہ معلوم ہو گا کہ فرد اضعف اور فرد نقص کی مہمیت اور ہے فرد ازید اور اشد کی مہمیت اور ہے حالانکہ انکی مہمیت تو ایک ہی ہے اور اگر امر زائد مختص ہے کی مہمیت عرضہ سے خارج ہو تو یہ ہمارے دعوے اور مطلوب کے منافی نہیں اور اگر تشکیک معروض میں ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ تشکیک میں حمل مواطاتی معتبر ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مہمیت عرضہ کا حمل اپنے معروضات پر مواطاتی نہیں ہوتا اس لئے کہ یوں نہیں کہا جاسکتا کہ الجسم سواد الجسم بیاض اور حمل متواظی کی تعریف حمل مواطاتی کی تعریف یہ ہے کہ جسمیں فی یا ذو کا واسطہ ہو۔

### نتیجہ بل فی انتصاف الافراد بھا۔

دعویٰ ثالثہ : کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تشکیک مہمیت کے افراد کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں مثلاً وہ کپڑا جو زیادہ سواد کے ساتھ متصف ہو اور دوسرا کپڑا جو کم درجے سواد کے ساتھ متصف ہو تو کہا جاسکتا ہے اسود شدید اسود ضعیف یعنی نفس جسم نفس سواد میں کسی قسم کی کوئی تشکیک نہیں بلکہ جسم کے بیاض و سواد کے ساتھ متصف ہونے میں تشکیک ہے یہ دعویٰ تو

بالکل ظاہر ہے جس پر دلیل کی ضرورت نہیں

**اشراقیین کا جواب الزامی:** وہ یہ ہے کہ جس دلیل کے ساتھ اپنے ماصیت جوہری اور ماصیت عرضی میں تشکیک کو باطل کیا ہے اسی دلیل کے ساتھ ہم انصاف الافراد بالعوارض میں تشکیک کو باطل کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ہم پوچھتے ہیں کہ انصاف الافراد بالعوارض میں فرد ازید فرد ناقص سے کسی امر زائد پر مشتمل ہے یا نہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ امر زائد پر مشتمل نہیں تو یہ خلاف مفروض ہونگی وجہ سے باطل ہے اور اگر وہ امر زائد پر مشتمل ہے تو وہ پھر امر داخل ہو گا یا امر خارج اگر امر داخل ہے تشکیک ماصیات کی ہوئی جس کو سب مانتے ہیں اور اگر وہ امر خارجی ہے تشکیک عوارض کی ہوئی اسکو بھی سب مانتے ہیں اس دلیل سے آپ کا مدعی ثابت نہیں ہو سکتا۔

**اشراقیین کا جواب تحقیقی:** کہ ہم آپ کی دلیل میں پیش کردہ شق اول کو لے لیتے ہیں کہ فرد ازید کسی امر زائد پر مشتمل نہیں ہو گا۔ اور زیادتی انہیں مرتبے کیوجہ سے آئے گی مثلاً خلیفہ اول ابو بکر صدیق بھی حیوان ناطق ہیں اور ابو جہل ملعون بھی حیوان ناطق ہے لیکن انکے مرتبے کیوجہ سے صدیق اکبر کی انسانییت بڑھ گئی ابو جہل کی کم درجے کی ہو گئی۔ اسی طرح حیوانیت میں چوونٹی بھی ہے اور حیوانیت میں ہاتھی بھی ہے تو جو حیوانیت ہاتھی میں ہے وہ اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو چوونٹی میں ہے وہ کم درجے کی ہے تو ثابت ہوا کہ ماصیات میں تفاوت ہوتا ہے جب ماصیات اور عوارض میں تشکیک ثابت ہو گئی تو صاحب سلم کا یہ کہنا کہ ان میں تشکیک نہیں ہوتی اور مشابہ کے مذہب کو اختیار کرنا درست نہیں۔

**ترجمہ و معنی کون احد الفردین اشد من الآخر۔**

صاحب سلم نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

**سوال:** ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ ماصیات میں تشکیک فی الزیادات و النقصان نہیں اس لئے کہ تشکیک کا معنی مشہور ہے ماصیت کے آثار کا بعض افراد میں زائد ہونا اور بعض افراد میں ناقص اور کم پایا جانا اور یہ بات بداعتہ ثابت ہے کہ وجود کے آثار واجب تعالیٰ میں زیادہ

ہیں بہ نسبت ممکن کے۔ اور اسی طرح انسانیت کے آثار نگہ اند انسان میں زیادہ ہیں بہ نسبت یہ قوف اور حق کے۔ اور اسی طرح حیوانیت کے آثار ہاتھی میں زیادہ ہیں بہ نسبت مچھر اور چیونٹی کے تو ماحیات میں تشکیک کا ہونا بدلتہ ثابت ہے لہذا آپ کا فنی کرنا کہ مطلق ذاتیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں ہوتی یہ غلط ہے۔

**جواب:** ماحیات اور ذاتیات میں تشکیک فی الزیادۃ وغیرہ کی جو فنی کی گئی ہے یہ تشکیک بالمعنی المشہور کے اعتبار سے نہیں کی گئی بلکہ تشکیک معنی معتبر عند المحققین کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ جس کو ماقبل میں بیان کر دیا گیا ہے۔

**حکمہ فافہم۔**

صاحب سلم نے مقام کے وقت کی طرف اشارہ کیا جس کی تفصیل ملاں حسن میں دیکھی جاسکتی ہے۔

**حکمہ وان کثر معنایہ۔**

اس عبارت میں تیسرے احتمال کو بیان کیا جا رہا ہے کہ لفظ ایک ہو اور معانی زیادہ جس کی چار قسمیں ہیں۔ مشترک، منقول، حقیقت، مجاز۔

**حکمہ والحق انہ واقع حتیٰ بین ..... لا عموم فیہ حقیقہ۔**

صاحب سلم نے اس عبارت میں دریا کو کوزے میں بند کیا ہے کہ مشترک کے بارے میں اختلافات خمسہ میں ماحوالخار کا بیان علی سبیل الاجمال کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مشترک کے بارے میں پانچ یا چھ مسائل میں اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے یا نہیں۔

دوسرا مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ امکان کے بعد یہ واقع بھی ہے یا نہیں۔

تیسرا مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ وقوع کے بعد ضدین کے درمیان آتا ہے یا نہیں۔

چوتھا مسئلہ اختلافی کہ انہیں عموم بھی ہوتا ہے یا نہیں۔

پانچواں مسئلہ اختلافی کہ پھر عموم اس میں حقیقت بھی ہے یا نہیں۔



**اختلاف اول:** جمہور کے نزدیک مشترک ممکن ہے اور عند البعض ممکن نہیں۔

**بعض کی دلیل** کہ مشترک اگر ممکن ہو تو امکان کی تین صورتیں بنتی ہیں اور تینوں باطل ہیں۔

(۱) مشترک کا کوئی معنی مراد نہ ہو۔ (۲) سب معانی مراد ہوں (۳) بعض معنی مراد ہوں۔ پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر اس کا کوئی معنی مراد ہی نہیں تو اسکی وضع کا فائدہ کیا ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ نفس کا آن واحد میں امور متحدہ کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اور تیسرا احتمال کہ مشترک کے بعض معنی مراد ہوں اور بعض نہ ہوں یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ اسمیں ترجیح بلا مرجع کی خرابی لازم آتی ہے۔

**جواب اول:** جمہور علماء کی طرف سے اس دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم تیسری شق مراد لیتے ہیں مشترک کے بعض معنی مراد ہیں باقی رہا آپ کا سوال کہ ترجیح بلا مرجع کی خرابی لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجع نہیں بلکہ ترجیح مع المرجع ہے اس لئے جب بھی کوئی معنی مراد ہوتا ہے تو وہاں پر کوئی مناسبت اور کوئی قرینہ سے مراد لیا جاتا ہے۔

**جواب ثانی:** کہ ہم دوسری شق اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں کہ مشترک کے جمیع معانی مراد ہیں باقی رہا آپ کا سوال کہ نفس کا آن واحد میں امور متحدہ کی طرف متوجہ ہونا اس بطلان کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس بطلان پر جس قدر دلائل دیئے گئے ہیں سب پر رد و دفع کر دی گئی ہے۔ **اختلاف ثانی:** مشترک کے بارے میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ مشترک ممکن ہو کر واقع اور تحقق بھی ہے یا نہیں جس میں دو مذہب ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک مشترک ممکن ہو کر تحقق اور واقع موجود ہے اور بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ مشترک صرف ممکن ہیں۔ لیکن اس کا وقوع نہیں۔ ہم دلیل عدم وقوع کی قائلین کی ذکر کریں گے اور اس کا جواب دیں گے جس سے وقوع کا اثبات ہو جائے گا۔

**دلیل بر عدم وقوع مشترک:** اگر مشترک موجود اور تحقق ہو تو اسکے استعمال کے دو ہی طریقے ہیں اور دونوں باطل ہیں۔ پہلا طریقہ مشترک کے معنی مرادی کی وضاحت کی جائے گی یا نہیں اگر وضاحت کی جائے تو یہ طوالت بلا سود ہے جو مناسب اور صحیح نہیں اور اگر معنی مرادی کی

وضاحت نہ کی جائے تو اس میں ابہام باقی رہے گا جو کہ غل بالفہم ہے لہذا مشترک کا وقوع عبث اور لغو ہو جائے گا۔ تو ثابت ہوا کہ مشترک ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں۔

**جواب:** ہم اس دلیل کے دونوں احتمال اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں پہلی شق میں آپ کا سوال تھا کہ طوالت بلاسود لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طوالت بالسود ہے اس لئے کہ تفصیل بعد الاجمال اوقع فی انفس ہوتی ہے اور دوسری شق کے اندر آپ نے کہا تھا ابہام لازم آتا ہے یہ غل بالفہم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات ابہام مقصود ہوا کرتا ہے جیسے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ہجرت کے موقعہ پر فرمایا تھا ہذا رجل یھدینی السبیل لہذا ان دونوں صورتوں میں مستعمل ہو سکتا ہے۔

**اختلاف ثالث:** تیسرا اختلاف مشترک کے بارے میں یہ ہے کہ مشترک کا وقوع بین الضدین بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ آئیں دو مذہب ہیں۔ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ مشترک کا ضد بین کیلئے وقوع ہو سکتا ہے یعنی لفظ مشترک کی وضع ایسے دو معنی کیلئے بھی ہو سکتی ہے جو آپس میں ضدین ہوں۔ اور بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ مشترک کا وقوع بین الضدین نہیں ہو سکتا۔

**دلیل:** بوعدم وقوع مشترک بین الضدین جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشترک کا وقوع بین الضدین ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا مکمل واحد میں جو کہ باطل ہے۔

**جواب:** اجتماع نقیضین کا مکمل واحد میں جمع ہونا مطلقاً باطل نہیں بلکہ یہ اس وقت باطل ہے جب جہت واحدہ ہو اگر جہات مختلف اور متعدد ہوں تو قطعاً باطل نہیں اور مشترک میں بھی جہات مختلف ہوتی ہے اور ہم اس دعویٰ کو قرآن مجید سے بھی ثابت کر سکتے ہیں جیسے ثلاثہ قسروں میں قسروں مشترک جو واقعہ بین الضدین ہے اس کا ایک معنی جنس ہے اور دوسرا معنی طہر ہے اور یہ دونوں ضدین ہیں اس سے ہمارے تینوں دعوے ثابت ہوتے ہیں۔

**صاحب سلم** نے اس اختلاف میں بھی جمہور علماء کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا حتیٰ بین الضدین اور ان تینوں دعوؤں کو قرآن مجید سے ثابت کیا جاسکتا ہے جیسے ثلاثہ قسروں۔ آئیں لفظ

قرو۔ یہ مشترک ہے طہر اور حیض کے درمیان اور طہر اور حیض ہر دونوں ضدین ہیں۔ تو اس سے تینوں دعوے ثابت ہو گئے کہ مشترک ممکن ہے اور ممکن ہو کر واقع بھی ہے اور واقع بین الضدین ہے۔

**اختلاف رابع:** کہ مشترک کے بارے میں چوتھا اختلاف یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یا نہیں احاطہ کے نزدیک عموم نہیں یعنی مشترک کے بیک وقت تمام معانی مراد نہیں لئے جاسکتے اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یعنی بیک وقت مشترک سے تمام معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

**اکثر شوافع کی دلیل:** یہ ہے کہ آیت کریمہ ہے **وَاللّٰهُ يَسْجُدُ لَہٗ اِلٰہِ اٰخِرَہٗ** اس میں سجود سے مراد دونوں معنی لئے گئے ہیں انقیاد اور وضع الجہۃ علی الارض جو کہ عموم مشترک ہے؟

**جواب:** اس آیت کریمہ میں **وَمِنَ النَّاسِ سَیِّئٌ مِّنْ کَثِیْرٍ** سے قبل بسجود کا لفظ محذوف ہے لہذا دو معنی مراد ہیں لیکن الگ الگ لفظ سے۔

**اختلاف خامس:** مشترک کے بارے میں پانچواں اختلاف یہ ہے کہ یہ عموم بطریق حقیقت کے ہے یا بطریق مجاز کے یعنی مشترک میں عموم حقیقت ہے یا مجاز ہے جس میں اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ عموم علی سبیل الحقیقت ہے امام اعظمؒ اور معنف امام رازی اور ابن حاجب وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ عموم بطریق مجاز ہے

**اکثر شوافع کی دلیل:** کہ لفظ مشترک کے استعمال اور اطلاق کے وقت مشترک کے تمام معانی متبادر الی الذہن ہو جاتے ہیں اور یہ علامت ہے حقیقت کی۔

**جواب:** ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ مشترک کے اطلاق کے وقت تمام معانی کی طرف ذہن سبقت کر جاتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں اطلاق کے وقت اسبق الی الذہن معنی واحد ہوتا ہے علی سبیل البدلیت نہ کہ تمام معانی۔ اور یہ علامت ہے مجاز ہونگی۔

**دوسری دلیل:** آیت کریمہ **اِنَّ اللّٰہَ وَمَلَائِکَتُہٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ** کہ لفظ صلوٰۃ کے جمع

معانی مرد لئے گئے ہیں۔

**جواب:** یہاں پر حقیقت اور عموم مراد نہیں اس لئے کہ اگر عموم حقیقتاً مراد ہو پھر ہم کو انکی بیرونی کا حکم کرنا ایک امر لایعنی بنتا ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی ﷺ پر رحمت نازل فرماتا ہے اور ملائکہ استغفار کرتے ہیں تم اس پر درود بھیجو اور دعا کرو جب ان کا عمل اور ہے تو انکی بیرونی ہو ہی نہیں سکتی۔

**سوال:** والمرد اجل قيل من المشترك وقيل من المنقول۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

**سوال:** صاحب سلم نے اپنی کتاب مسلم الثبوت میں حکم المعنی کی اقسام بیان کرتے ہوئے مرجحل کو ذکر کیا لیکن کتاب سلم العلوم میں ذکر نہیں کیا ہم آپ سے مرجحل کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ یہ حکم المعنی کی اقسام میں داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل نہیں تو پھر اسکو تم نے مسلم الثبوت میں کیوں ذکر کیا ہے۔ اور اگر داخل ہے تو پھر آپ نے سلم العلوم اس کتاب میں کیوں ذکر نہیں کیا ہے؟

**جواب:** صاحب سلم نے مسلم الثبوت میں تو اپنا موقف اور حقیقت حال کو بیان کرتے ہوئے مرجحل کو ذکر کیا ہے لیکن یہاں سلم العلوم میں اس لئے ذکر نہیں کیا کیونکہ انہیں مناطقہ کا اختلاف ہے بعض نے اسے مشترک میں داخل مانا ہے۔ بعض نے اسے منقول میں داخل مانا ہے مستقل جدا گانہ قسم نہیں بنایا اسی وجہ سے یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔ بعض علماء نے مرجحل کو مشترک میں داخل مانا ہے جس پر یہ دلیل دی ہے کہ لفظ کے کسی معنی میں استعمال کا صحیح ہونا احد الامرین پر موقوف ہے یا تو وہ معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ ہو گا یا وہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ کوئی مناسبت ہوگی اور یہ بات ظاہر ہے کہ مرجحل میں معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی اس لئے لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ ہے۔ اگرچہ ہمیں اس کیلئے وضع کا علم نہیں اور بعض علماء نے مرجحل کو منقول کے تحت داخل کیا ہے جس پر وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ لفظ کا کسی معنی میں استعمال کا صحیح ہونا موقوف ہے احد الامرین پر یا تو معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ ہو گا یا وہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ مناسبت ہو

کی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ میں معنی مستعمل فیہ معنی موضوع نہ نہیں تو اس لئے لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ کوئی نہ کوئی مناسبت ہوگی اگرچہ اس مناسبت کا ہمیں علم نہیں

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ ترجمہ نہ تو مشترک کے تحت داخل ہے اور نہ ہی منقول کے تحت داخل ہے بلکہ یہ ایک مستقل قسم ہے مفرد محکوم المعنی کا اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان دونوں قولوں کی قیل میضہ ضعف کے ساتھ نقل کر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

### توضیح فان أشهر فی الشان منقول ..... خاص او عام۔

صاحب سلم کی غرض منقول کی اقسام کو بیان کرنا ہے کہ منقول کی باعتبار نقل کے تین قسمیں ہیں۔ (۱) منقول شرعی (۲) منقول عرفی خاص (۳) منقول عرفی عام۔

جہاں نقل ہو وہاں چار چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) ناقل (۲) منقول

(۳) منقول عنہ (۴) منقول الیہ۔

ناقل اسکو کہتے ہیں جو لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنے والا ہو خواہ وہ شرعی ہو یا عرف خاص ہو یا عرف عام ہو۔

منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے جیسے لفظ صلوة اور لفظ دابة وغیرہ اور منقول عنہ اس معنی کو کہتے ہیں جس معنی سے لفظ کو نقل کیا جائے یعنی معنی موضوع لہ اور منقول الیہ اس معنی کو کہتے ہیں جس کی طرف لفظ کو نقل کیا گیا ہو یعنی معنی غیر موضوع لہ۔

اقسام ثلاثہ کی تعریف: (۱) منقول شرعی وہ ہے جس کو اہل شرع نے نقل کیا ہو جیسے لفظ صلوة پہلے دعا والے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے پھر اسکو اہل شرع نے ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کر دیا۔

(۲) منقول عرفی خاص: جس کو اہل عرف خاص نے نقل کیا ہو جیسے یعنی جس کا نقل کرنے والا ایک خاص گروہ اور طائفہ ہو جیسے اسم 'فعل' حرف۔ اسم کا لغوی معنی ہے بلند: ونا اور فعل کا لغوی معنی ہے کار کردن اور حرف کا لغوی معنی ہے طرف اور کنارہ انکے ناقل نحاۃ ہیں۔ انھوں نے

اس کو نقل کر دیا مادل علیٰ نفسہ غیر مقنن با حد من الازمنة الثلاثة کیلئے الی آخر۔

(۳) **منقول عرفی عام:** وہ ہے جس کا ناقل المل عرف عام ہو جیسے لفظ دابة اس کا لغوی معنی ہے مایذب علی الارض لیکن المل عرف عام نے اس کو اس سے نقل کر کے چار پاؤں والے جانور مراد لئے ہیں۔

**سوال:** **منقول** کی تعریف میں تم نے یہ کہا کہ پہلا معنی متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشغول ہو چکا ہو حالانکہ قرآن مجید میں وما من دابة فی الارض میں دابة سے مراد پہلا معنی ہے نہ کہ دوسرا لہذا اسکو منقول کی مثال بنانا غلط ہے؟

**جواب:** آپ نے منقول کی تعریف کو سمجھائی نہیں ہے اس کی تعریف میں جو یہ کہا گیا ہے کہ دوسرے معنی میں مشہور ہو کر پہلا معنی متروک ہو چکا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی وہ منقول بولا جائے تو فوراً ذہن دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو بغیر کسی قرینے کے ہاں اگر کوئی قرینہ موجود ہے تو اس سے پہلا معنی مراد بھی لیا جاسکتا ہے اور آپ نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے اس میں پہلا معنی مراد جو لیا جا رہا ہے وہ قرینہ کی وجہ سے ہے وہ قرینہ یہ ہے کہ نکرہ تحت اہلی واقع ہے اور من استغراقیہ داخل ہے ان قرینوں کی وجہ سے یہاں پر لغوی معنی مراد ہے عرفی معنی مراد ہو سکتا ہی نہیں۔

**سوال:** **قال سیبویہ الاعلام کلھا منقولات خلافا للجمهور۔**

صاحب سلم اس عبارت میں ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اعلام تمام کے تمام منقولات کے تحت داخل ہیں۔ یا بعض منقولات کے تحت اور بعض مرتجّل کے تحت۔ اس میں دو مذہب ہیں۔

**سیبویہ:** کے نزدیک تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور

**جمهور:** کے نزدیک بعض اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور بعض اعلام مرتجّل کے تحت داخل ہیں اور یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ منقول میں منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا شرط ہے یا نہیں۔ سیبویہ کے نزدیک شرط نہیں لہذا اتمام

کے تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں۔ جمہور کے نزدیک مناسبت شرط ہے لہذا وہ اعلام جن میں منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ہوگی وہ تو منقولات کے تحت داخل ہوں گے اور جن میں مناسبت نہیں ہوگی وہ مرتجلات کے تحت داخل ہوں گے۔

**صاحب سلم:** نے اس اختلاف میں فریقین میں کوئی محاکمہ اور کوئی فیصلہ صراحۃً نہیں کیا اگرچہ ضمناً سیبویہ کے قول کے رائج ہونے کی طرف اشارہ کر گئے صراحۃً محاکمہ اور فیصلہ اس لئے نہیں کیا کہ اصل میں یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ بعض محققین نے یہ تصریح کی ہے کہ سیبویہ نے جو تمام اعلام کو منقول کے تحت داخل کیا ان سے وہ اعلام مراد ہیں جو اعلام خالص عربیوں سے منقول ہوں اور یہ بات مسلم ہے کہ جو خالص عربیوں سے اعلام منقول ہوں گے تو وہاں مناسبت یقینی پائی جائے گی تو ایسے اعلام یقیناً منقول کے تحت داخل ہو گئے بالاتفاق اور وہ اعلام جو خالص عربیوں سے منقول نہیں سیبویہ انکے کلیۃً منقول ہونے کا مدعی نہیں بلکہ بعض منقولات کے تحت داخل ہوں گے اور بعض مرتجلات کے تحت داخل ہوں گے۔ لہذا فریقین کے درمیان یہ نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں اس کی وجہ سے صاحب سلم نے کوئی محاکمہ بیان نہیں کیا۔

### ثالث ولابد من علاقہ

صاحب سلم نے مجاز کی شرط کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہونا یہ مجاز نہیں ہوتا بلکہ مجاز ہونے کیلئے شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ اور مناسبت ہو۔

### رابع بان کانت تشبیہاً فاستعارۃ والا فمجاز مرسل

صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے تقسیم مجاز بحسب العلاقہ کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل۔

**وجہ حصر** یہ ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے یہ علاقہ دو حال سے خالی نہیں علاقہ تشبیہ کا ہوگا یا غیر تشبیہ کا اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو استعارہ ہے اگر

غیر تشبیہ کا ہو تو مجاز مرسل ہے۔ پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) مصرحہ (۲) ممکنہ (۳) ترشیحہ (۴) تخیلیہ (جس کی تفصیل شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

### معنی و حصوۃ فی اربعۃ و مشرور نوعا۔

مجاز مرسل کے علاقوں کے بحسب الاستقراء جو تین قسمیں ہیں۔ عند الجمہور اور صاحب توضیح کا نظریہ یہ ہے کہ کل نوعا تھے ہیں۔

### مفرد مکمل المعنی کے اقسام کی

مشترک کی وجہ تسمیہ: مشترک کو مشترک اس لئے کہتے ہیں کہ انہیں اشتراک معنوی ہوتا ہے۔

مستقل کی وجہ تسمیہ: یہ ہے کہ منقول کو منقول اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ ایک معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

مرتبہ کی وجہ تسمیہ: مرتبہ کو مرتبہ اس لئے کہتے ہیں کہ اگر تہا کی معنی ہوتا ہے بغیر کسی فکر کے کسی چیز کا اختراع کرنا اور مرتبہ کے اندر بھی معنی ثانی کی معنی اول کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی گویا کہ بدوں فکر کے معنی مٹانی کا اختراع کیا گیا ہے۔

حقیقت کی وجہ تسمیہ: حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حق بحقیق سے ہے بمعنی ثابت اور چونکہ یہ بھی اپنا معنی موضوع لہ میں ثابت ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز کی وجہ تسمیہ: مجاز کو مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جاوہر مجاوز مجاوزۃ سے ہے۔ یعنی تجاوز کر جانا آگے گذر جانا اور یہ مجاز بھی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اسی لئے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

استعارہ کی وجہ تسمیہ: استعارہ کو استعارہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا معنی ہوتا ہے مانگنا اور یہ بھی لفظ کو دوسرے معنی کیلئے مانگا گیا ہوتا ہے اسی لئے اس کو استعارہ کہتے ہیں

مجاز مرسل کی وجہ تسمیہ: مجاز مرسل کو مجاز مرسل اس لئے کہتے ہیں کہ ارسال کا معنی



ہے چھوڑا ہوا اور یہ بھی تشبیہ کو چھوڑ چکا ہوتا ہے اس نے اسکو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

### ترجمہ: وَلَا يَشْتَرَطُ سَمَاعُ الْجَزَئِيَّاتِ نَعْمَ يَجِبُ سَمَاعُ الْأَوَاصِلِ۔

صاحب سلم اس عبارت میں ایک استفسار کا جواب دے رہے ہیں وہ استفسار یہ ہے کہ مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں جن میں سے ہر علاقہ ایک نوع ہے جس کے تحت کثیر جزئیات ہیں اور افراد کثیر ہیں تو آپ بتائیں کہ مجاز مرسل کے صحیح ہونے کیلئے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے یا فقط نوع کا مسموع من العرب ہونا کافی ہے۔

**جواب:** صاحب سلم نے اس استفسار کا جواب دیا کہ نوع کی جزئیات میں سے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا مجاز مرسل کے صحیح ہونے کیلئے قطعاً شرط نہیں بلکہ نوع علاقہ کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے اور یہ کافی ہے۔

**سوال:** لفظ نخلہ کا اطلاق انسان طویل القامت پر کیا جاتا ہے جس میں مناسب بھی موجود ہے کہ جس طرح نخلہ طویل القامت ہوتی ہے اسی طرح انسان بھی طویل القامت ہے لیکن ہم ہر طویل القامت چیز پر نخلہ کا اطلاق نہیں کر سکتے مثلاً بینا رو غیر نخلہ بول کر مراد نہیں لے سکتے۔ اسی طرح علاقہ سیب اور مسویب بھی ایک نوع ہے جس کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے لیکن اہل عرب لفظ ابن بول کر ابن مراد لینے کو جائز قرار نہیں دیتے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے؟

**جواب:** قاعدہ یہی ہے کہ نوع علاقہ کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا قطعاً شرط نہیں اسی ضابطہ کی بناء پر لفظ نخلہ کا اطلاق ہر طویل القامت پر جائز ہونا چاہیے تھا لیکن نا جائز اس لئے ہے کہ اہل عرب نے تصریح کر دی کہ لفظ نخلہ سے مراد انسان طویل القامت مراد لیا جاسکتا ہے غیر نہیں اس تصریح کی وجہ سے جائز نہیں اور باقی رہا کہ لفظ ابن بول کر ابن مراد لینا جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب نے عظمت اب کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ ابن کے اطلاق کو نا جائز قرار دیا ہے۔



علامت مجاز ہے۔

### ترتیب اولیٰ و المجاز اولیٰ من ..... اولیٰ من النقل۔

اس عبارت میں صاحب سلم نے دو ضابطے بیان کئے۔

پہلا ضابطہ: کہ جب کسی لفظ میں تین چیزیں ہونے کا احتمال ہو (۱) منقول (۲) مجاز (۳) مشترک ہونے کا احتمال ہو تو ایسے لفظ کو مجاز اور نقل پر محمول کرنا یہ اذنی اور راجح ہے اس لئے کہ منقول اور مجاز کثیر الاستعمال میں بہ نسبت مشترک کے۔

دوسرا ضابطہ: جب کسی لفظ کے منقول اور مجاز دونوں کا احتمال ہو تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی لفظ کو مجاز پر محمول کرنا اذنی ہے جس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل مجاز بہ نسبت منقول کے کثیر الاستعمال ہے دوسری دلیل مجاز بہ نسبت نقل کے زیادہ عمدہ ہے۔ اس لئے کہ مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ مجاز دعویٰ مع الدلیل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ دعویٰ مع الدلیل زیادہ بہتر اور اذنی ہے محض دعویٰ سے مجاز کی مثال زید سکبر الوہاد اس میں معنی مجازی مراد ہے یعنی زید بڑا اچھا ہے اور اس میں دعویٰ مع الدلیل ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ زید بڑا اچھا ہے اس کو تعبیر کر دیا سکبر الوہاد کے ساتھ کہ زید زیادہ خاسترو والا ہے زید زیادہ خاسترو والا کیوں ہے؟ اس لئے کہ آگ زیادہ جلتی ہے اور آگ زیادہ کیوں جلتی ہے اس لئے کہ کھانا زیادہ پکنا ہے اور کھانا زیادہ کیوں پکنا ہے اس لئے کہ مہمان زیادہ آتے ہیں اور مہمان زیادہ کیوں آتے ہیں اس لئے کہ زید بخشنے والا ہے۔

### ترتیب اولیٰ و المجاز بالذات انما ..... فانما فیہا با طبعیہ۔

صاحب سلم ایک مسئلہ مشہور بیان کر رہے ہیں کہ اسم اور فعل اور حرف میں سے مجاز بالذات کس میں پایا جاتا ہے اور مجاز بالتبع کس میں پایا جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز چار چیزوں میں پایا جاتا ہے۔ (۱) اسم محض (۲) فعل میں (۳) تمام مشتقات میں (۴) اداۃ میں۔ فرق یہ ہے کہ اسم محض یعنی معاصر میں بلا واسطہ پایا جاتا ہے باقی تینوں میں بالواسطہ فعل اور مشتقات میں تو مصدر

کا واسطہ اور اداۃ میں مشققات کا واسطہ جس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اسم کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اسم جامد (۲) مصدر (۳) مشتق۔ اسم جامد اور مصدر میں تو مجاز بالذات ہوتا ہے اور اسم مشتق میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل۔ اسم مشتق میں مجاز معنی مصدری کے اعتبار سے بالذات ہوتا ہے نسبت الی الفاعل میں مجاز معنی مصدری کے واسطے سے ہوتا ہے یعنی ضارب بمعنی قاتل تب ہوگا جب ضرب بمعنی قتل ہو اور فعل میں تین چیزیں ہیں۔

(۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل (۳) نسبت الی الزمان یہاں بھی مجاز بالذات معنی مصدری میں ہوتا ہے لیکن نسبت الی الفاعل اور نسبت الی الزمان میں مجاز نہیں ہوتا تو ضرب زید کی جگہ بطور مجاز ضرب عمرو نہیں کہہ سکتے۔ اور اسی طرح ضرب کی جگہ بضرب بھی نہیں کہہ سکتے مگر درجہ قلت میں جیسا کہ قرآن مجید میں صغی بمعنی بصغی ہے اور حرف میں بھی تین چیزیں ہیں۔ (۱) خود حرف (۲) اس کا معنی (۳) متعلق حرف مثلاً ہاء حرف ہے اس کا معنی ہے الصاق جزئی ہے اس کا متعلق الصاق کلی ہے اب یہاں مجاز پہلے الصاق کلی یعنی متعلق میں ہوگا پھر اس کے واسطے سے معنی یعنی الصاق جزئی میں ہوگا پھر حرف میں مجاز آئے گا مثلاً پہلے الصاق کلی عرفیت کلی کے معنی میں ہوگی پھر اسی کے واسطے سے معنی میں مجاز آئے گا تو الصاق جزئی عرفیت جزئیہ کے معنی میں ہوگئی۔ پھر حرف یعنی باء فی کے معنی میں ہوگا۔ تو خلاصہ اور حاصل یہ نکلا کہ اسم مصدر اور اسم جامد میں مجاز بالذات ہوتا ہے اور مشتق بالذات اور اداۃ اور فعل میں مجاز بالتبع اور بالواسطہ ہوتا ہے۔

### تکثر اللفظ مع اتحاد المعنی مرادفہ۔

ماثل میں چار احتمال بیان کئے تھے وضع اور موضوع لہ کے اعتبار سے اس میں سے تو ایک محض عقلی احتمال تھا باقی تین احتمال مشتمل ہیں جن میں دو کو بیان کر دیا گیا۔ پہلا احتمال کہ مفرد منوحد المعنی: اس کی تین قسمیں تھیں۔ (۱) جزئی اس کا دوسرا نام علم ہے (۲) متواظی (۳) متماثل۔ اور دوسرا احتمال کہ مفرد متکثر المعنی: کہ لفظ ایک ہو معانی زیادہ ہوں اسکی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مشترک (۲) منقول (۳) حقیقت (۴) مجاز۔ لیکن تیسرا احتمال ابھی تک بیان نہیں ہوا تھا کہ کثیر اللفظ مع دو حد المعنی کہ لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو اس کو صاحب سلم یہاں سے بیان کر رہے ہیں اس کو اصطلاح میں مترادف کہا جاتا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد لفظوں کا مفہوم اور مصداقاً متحد ہونا اسکو مترادف کہتے ہیں جیسے اسد لیف وغیرہ تو ان دو لفظوں کو جن کے درمیان ترادف ہے مراد فہم کہیں گے اور اگر الفاظ زیادہ ہوں تو پھر الفاظ مرادفہ کہا جائے گا۔

**تفسیر:** محققین کے ہاں ترادف کے تحقق ہونے کی چار شرطیں ہیں۔ (۱) معنی مطابقی میں اتحاد ہو اگر معنی تقسیمی میں اتحاد ہو تو ترادف نہیں ہوگا۔ (۲) دونوں لفظوں میں سے ہر لفظ افادہ معنی میں مستقل الدالات ہو کسی ضم ضمیر کا محتاج نہ ہو (۳) ان لفظوں میں سے کسی لفظ کو دوسرے پر مقدم کرنا واجب نہ ہو۔ (۴) ان الفاظ کی وضع ایک جیسی ہو یعنی سب کی وضع نوعی ہو یا سب کی وضع شخصی ہو۔

**وجہ تسمیہ:** ترادف کا لغوی معنی ہے دو مخصوص کا ایک ہی مرکب پر سواری پر ہونا تو انہیں الفاظ ترادفہ بمنزلہ اشخاص کے ہیں اور معنی واحد بمنزلہ مرکب واحد کے ہیں تو گویا کہ معنی واحد پر کئی الفاظ سوار ہیں۔

### ترادف و ذالک واقع۔

صاحب سلم مسائل ترادف میں سے ایک مسئلہ میں ماحول الحار کو بیان کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ آیا ترادف کا ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ جس میں دو مذہب ہیں

**جمہور کا مذہب:** یہ ہے کہ ترادف کا ہونا ممکن ہی نہیں بلکہ واقع اور موجود ہے اور

**دوسرا مذہب:** بعض کا یہ ہے کہ ترادف واقع نہیں اور جن الفاظ میں بظاہر ترادف نظر آتا ہے وہ حقیقت میں مترادفہ نہیں بلکہ وہ اختلاف الذات والصفۃ کی قبیل سے ہیں یعنی اسکی تاویل کی جائے گی کہ ایک لفظ نفس ذات کیلئے موضوع ہے اور دوسرا صفت کیلئے۔ مثلاً جس طرح انسان اور ناطق ان دونوں میں بظاہر ترادف نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں انسان نفس ذات کیلئے اور نفس اس

ذات کی صفت کیلئے موضوع ہے۔

**دلیل المنکرین:** اگر ترادف واقع ہو تو اس سے عبث اور لغوا لازم آئے گا اس لئے کہ الفاظ کی وضع سے مقصود افہام معنی ہوتا ہے اور افہام معنی کیلئے لفظ واحد کی وضع کافی ہے لہذا دوسرے لفظ کی وضع اس معنی کیلئے عبث اور لغو ہو جائے گی اور عبث اور لغو باطل ہے اس لئے کہ قول کے مطابق واضح الفاظ باری تعالیٰ ہیں اور وہ حکیم ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة لہذا وہ لغو اور عبث کیسے ہو سکتا ہے۔

**صاحب سلم:** نے جمہور کے حق میں فیعلہ دیتے ہوئے بعض علماء کی دلیل کا جواب دیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ لفظ کی وضع صرف افہام معنی کیلئے ہو اور اسی میں منحصر ہو اس لئے کہ بسا اوقات لفظ کی وضع افہام معنی کیلئے نہیں ہوتی بلکہ لفظ کی وضع سے دیگر فوائد بھی مقصود ہوتے ہیں۔ جن میں سے صاحب سلم نے دو فائدے بیان کئے ہیں۔

**پہلا فائدہ:** کثر المسائل یعنی توسع فی التعبير عن المقصود

**دوسرا فائدہ:** التيسر فی النظم والنثر۔

### **ملاحظہ** ولا یحب فیہ کل مقام آخر وان کان من لفظہ

صاحب سلم ایک اور مسئلہ اختلافیہ میں ماہو الاختیار کو بیان کر رہے ہیں اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے مرادفین میں سے ایک کا دوسرے کے قائم مقام واقع ہونا درست ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ مرادفین میں سے ایک مترادف کا کسی لفظ کے ساتھ مل کر استعمال صحیح ہو اس لفظ کے ساتھ دوسرے مرادف کا بھی مل کر استعمال صحیح ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس میں دو مذہب ہیں پہلا مذہب کہ ضروری ہے یعنی ہر مقام میں۔ دوسرا مذہب امام رازی کا ہے کہ بالکل ضروری نہیں یعنی ہر مقام میں یہ لازم نہیں۔

**صاحب سلم:** نے امام رازی کے حق میں فیعلہ دیتے ہوئے امام رازی کے مذہب کی دلیل پیش کی کہ فان الصحیۃ الضم من العوارض۔

**دلیل کا حاصل:** یہ ہے کہ مترادفین میں سے کسی مرادف کی استعمال لفظ کے ساتھ مل کر صحیح

ہونا یہ اس کے عوارض میں سے ہے اور ترادف تو اتحاد بحسب المفہوم و المصادق کو کہتے ہیں نہ کہ اتحاد بحسب العوارض کو۔ اور نیز اتحاد بحسب المفہوم و المصادق بحسب العوارض کو مستلزم بھی نہیں جیسے لفظ صلی اور لفظ دعا دونوں مترادفین بمعنی واحد یعنی دعائے خیر کے ہیں۔ دونوں میں اتحاد فی المعنی ہے لیکن اس کے باوجود لفظ صلی کے عوارض میں سے ایک عارض یہ ہے کہ لفظ صلی کا علی جارہ کے ساتھ ل کر استعمال ہونا صحیح ہے لیکن بخلاف لفظ دعا کے کہ لفظ دعا کا علی کے ساتھ ل کر استعمال ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ اس سے خلاف مفروض لازم آتا ہے کہ جب دعا بصلہ الی کے ہو تو نفع کیلئے ہوتا ہے اور دعا خیر کے لئے آتا ہے۔ اور جب صلی ہو تو ضرر اور بدعاء کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مترادف صلی بصلہ علی ہو تب بھی دعا خیر کے لئے آتا ہے جیسے **ان الله وملائكته يصلون على النبي**۔

**سوال:** صاحب سلم نے اس مقام میں منہیہ لکھا جس میں ایک ترادف دوسرے مترادف کی جگہ ذکر کرنا صحیح ہے یا نہیں۔ اسکی چار صورتیں ہیں۔ (۱) قرآن مجید میں بالکل جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔ (۲) احادیث میں بعض کے ہاں جائز ہے بعض کے ہاں جائز نہیں جن کے ہاں جائز ہے انکے ہاں خلاف اولیٰ ہے اس لئے کہ روایت باللفظ اولیٰ ہے روایت بالمعنی سے۔ (۳) ایک لغت میں دوسری لغت کا لفظ ہم معنی لایا جائے یہ بھی واجب تو کجا جائز ہی نہیں۔ (۴) ایک لغت میں دوسرا لفظ ہم معنی فصیح لغت میں لانا یہ بھی واجب نہیں بسا اوقات جائز ہے اور بسا اوقات نا جائز ہے جیسے کہا جاتا ہے صلی علیہ۔ اس صلی کی جگہ اس کا مترادف دعا لانا جائز نہیں بوجہ مذکور۔

### **هل بین المفرد والمركب ترادف اختلف فيه۔**

صاحب سلم مقدمات ترادف میں سے ایک تہ کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ تو صاحب سلم نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ اس میں اختلاف ہے۔

**سوال:** ترادف تو وہاں ہوتا ہے جہاں معانی ایک ہوں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد کا معنی اور

ہے مرکب کا معنی اور ہے جن میں ترادف کا احتمال ہی نہیں پیدا ہو سکتا اختلاف کیسے ہوا؟  
**جواب:** کہ یہاں مطلق مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف مراد نہیں بلکہ مفرد سے مراد محدود اور معزف ہے۔ اور مرکب سے مراد محدود معزف ہے ان میں ترادف ہونے کا اختلاف ہے جیسے انسان اور حیوان ناطق کے درمیان عند البعض ترادف ہے اور عند البعض ترادف نہیں ہے۔  
**سوال:** صاحب سلم نے باقل میں تو مسائل میں فیصلہ کرتے رہے یہاں پہ فیصلہ کیوں نہیں؟  
 اختلاف فیہ کہ کر کیوں جان چڑائی ہے۔

**جواب:** یہاں فیصلہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں اسی وجہ سے فیصلہ نہیں کیا۔ فیصلہ کی ضرورت اس لئے نہیں کہ یہ اختلاف لفظی اور اعتباری ہے جس طرح کہ جن لوگوں نے شرائط اربعہ کے علاوہ ترادف کیلئے ایک اور شرط خاص اعتبار کیا انکے ہاں ترادف نہیں اور جن لوگوں سے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا انکے ہاں ترادف ہے اور وہ شرط خاص یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں میں اجمال اور تفصیل کا فرق نہ ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ معزف اور معزف میں فرق ہوتا ہے تو معتبرین شرط خاص کے ہاں ترادف نہیں ہوگا اور مکررین شرط خاص کے ہاں ترادف کا اعتبار ہوگا کہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہوتا ہے۔

### ترادف والمركب ان صح السكوت عليه نظام۔

صاحب سلم مفرد کی مباحث سے فراغت کے بعد مرکب کو شروع کرتے ہیں۔  
**سوال:** مفرد کی وہ تمام مباحث جو کتب نحو میں موجود ہیں صاحب سلم نے تھوڑی سی بحث کر کے ان تمام مباحث کو کیوں ترک کر دیا؟ اور مرکب کو شروع کر دیا ہے۔

**جواب:** اہل منطق الفاظ سے بحث نہیں کیا کرتے الفاظ سے بحث کرنا صرفیوں کا اور نحوویوں کا کام ہے۔ یہ تو صرف معانی سے بحث کرتے ہیں۔ البتہ الفاظ سے بحث کرنا ضرورت کی بنا پر ہے اور قاعدہ ہے کہ الضرورة تقدر بقدر الضرورة تو جس قدر ضرورت تھی وہ بحث کر لی ہے باقی کو ترک کر دیا ہے۔ صاحب سلم اس عبارت میں مقصود بالذات مرکب کی اقسام اور بعد اور



اقسام ثانویہ کو بیان کرنا ہے اور مقصود بالجمع ایک عظیم اشکال کو بھی حل کرنا ہے۔  
**مرکب کی پہلی تقسیم:** مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مرکب تام (۲) مرکب ناقص

**وجہ خصوص:** مرکب دو حال سے خالی نہیں اس پر حکلم کا سکوت صحیح ہوگا یا نہیں پہلی صورت میں مرکب تام ہے دوسری صورت میں مرکب ناقص ہے۔ اس وجہ صحر سے تعریف بھی ہر ایک کی معلوم ہوگی۔ مرکب تام ایسے مرکب کو کہا جاتا ہے جس پر حکلم کا سکوت صحیح ہو یعنی اہل لسان اس پر سکوت کو خطا قرار نہ دیں اور مرکب ناقص ایسے مرکب کو کہا جاتا ہے جس پر حکلم کا سکوت صحیح نہ ہو یعنی اہل لسان اس پر سکوت کو خطا قرار دیں۔

**سوال:** اور مرکب تام کی تعریف جامع نہیں کیونکہ جب حکلم ضرب زید کہے گا تو سامع کو تسلی نہیں ہوگی وہ سوال کر دے گا بھی زید نے کس کو مارا ہے۔ تو حکلم کو بتانا پڑے گا تو سکوت کیسے درست ہو جائے گا حالانکہ ضرب زید تو مرکب تام ہے جب یہ مرکب تام کی تعریف سے نکل جائے گا تو مرکب ناقص کی تعریف میں داخل ہو جائے گا۔

**جواب:** سکوت درست ہونے سے مراد یہ ہے کہ حکلم اپنی کلام میں مستدا اور مستدالیہ کو ذکر کر دے اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ اہل لسان اس کے سکوت کو خطا قرار نہ دیں۔

**نکات:** خبر و قضیہ ان قصد بہ الحکایت ..... فانشاء۔

صاحب سلم مرکب کی اقسام ثانویہ بتا رہے ہیں کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خبر اور قضیہ (۲) انشاء

**وجہ خصوص:** مرکب تام دو حال سے خالی نہیں مرکب تام کے ذریعے کسی واقعہ کی حکایت مقصود ہو گیا نہیں اگر کسی واقعہ کی حکایت مقصود ہو تو یہ خبر اور قضیہ ہے اور اگر حکایت مقصود نہ ہو تو یہ انشاء ہے۔  
**تشریف:** خبر اور قضیہ ایسے مرکب تام کو کہتے ہیں جسکے ذریعے کسی واقعہ اور نفس الامر سے حکایت اور نقل مقصود ہو۔ اور انشاء ایسے مرکب تام کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے کسی واقعہ نفس

الامر سے حکایت اور نقل مقصود نہ ہو۔ یعنی خبر میں پہلے محکی عنہ کا واقعہ نفس الامر میں ہونا ضروری ہے۔ خبر اس سے حکایت ہوتی ہے جب کہ انشاء میں نہیں۔ مثلاً کسی نے کہا زید قائم اب پہلے واقعہ نفس الامر میں محکی عنہ ہے۔ جس سے حکایت کی جارہی ہے اگر یہ حکایت اس محکی عنہ کے مطابق ہے تو خبر صادق ہے اور اگر مطابق نہیں تو یہ خبر کا فوب ہے۔ انشاء اور خبر کی مثال سمجھئے جیسے کسی نقاش نے ابتداً نقشہ بنایا ہوا سمیں نہ غلط ہو نیکاً احتمال ہے اور نہ صحیح ہونے کا احتمال ہے یہ انشاء کی مثال ہے اور اگر نقاش نے کسی صورت کو دیکھ کر نقش بنایا ہے تو اسکے صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ہے یہ اس وقت کلام خبری کی مثال بن جائے گی۔

**سوال:** خبر کی مشہور تعریف ما یحتمل الصدق و الکذب سے صاحب سلم نے عدول کیوں کیا ہے؟  
**جواب:** خبر کی مشہور تعریف پر دو سوال وارد ہوتے تھے جس سے بچنے کیلئے اس مشہور تعریف سے عدول کیا ہے؟

**سوال اول:** خبر کی یہ تعریف یعنی ما یحتمل الصدق و الکذب ان تمام قضایا کو شامل نہیں جن میں صدق یقینی ہو جیسے لا الہ الا اللہ اور اس طرح اجتماع التیقین محال۔ السماء فوقنا اور اسی طرح ان قضایا کو بھی شامل نہیں جن میں کذب یقینی ہے جیسے اجتماع التیقین ثابت۔ السماء تحتنا وغیرہ؟

**جواب:** ہماری مراد احتمال صدق و کذب سے یہ ہے کہ صدق و کذب کا احتمال ہو با لنظر الی نفس ہیئت الکلام قطع نظر کرتے ہوئے خصوصیت سے دلائل خارجہ سے یعنی خبر خبر ہو سکی حیثیت سے صدق و کذب ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔

**سوال ثانی:** خبر اور قضیہ کی تعریف میں تعریف مشہور میں دو لازم آتا ہے کہ اخذ المحدود فی الحد کی خرابی لازم آتی ہے۔ کہ خبر کی تعریف میں صدق و کذب کا لفظ آیا ہے اور صدق کی تعریف ہے خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف ہے خبر کا واقعہ کے مطابق نہ ہونا اب تعریف یوں بن جائے گی الخبر ما یحتمل خبر المطابقة و غیر المطابقة۔ تو جو محدود

تھا اس کا ذکر حد میں آ گیا اسی کا نام دور ہے۔

**جواب:** صدق و کذب کی تعریف میں ہم خبر کا لفظ لاتے ہی نہیں بلکہ صدق کا معنی یوں کرتے

ہیں مطابقة الحکایة بالواقع اور کذب کا معنی کرتے ہیں عدم مطابقة الحکایة للواقع۔ یہ آپ کا سوال تب وارد ہوگا جب مطابقة الخیر للواقع کی خبر تعریف کی جائے اور عدم المطابقة الواقع کذب کی تعریف کی جائے۔

**جواب ثانی:** صدق اور کذب کی تعریف بدیہی ہے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں لہذا خبر تو

معرفت تو یقیناً موقوف ہوگی صدق و کذب پر لیکن صدق و کذب کی معرفت خبر پر موقوف نہیں ہوگی۔ جس سے دور لازم نہیں آئے گا۔ بہر حال چونکہ اس تعریف مشہور پر یہ سوالات وارد ہوتے تھے تو صاحب سلم اس سے بچتے ہوئے یہ تعریف کر ڈالی۔

**باب ۱۰ ومن ثم یوصف بالصدق و الکذب بالضرورة۔**

صاحب سلم نے خبر کی تعریف پر تفریع کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ خیر کا احد الامرین کے ساتھ یعنی صدق یا کذب کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ وہ خبر صادق ہوگی یا خیر کا کذب ہوگی۔ اس لئے کہ خیر اسکو کہتے ہیں جس میں حکایت عن الواقع ہو اور یہ حکایت عن الواقع دو حال سے خالی نہیں کہ وہ واقع اور محکی عنہ کے مطابق ہوگی یا نہیں اگر محکی عنہ کے مطابق ہے تو یہ صدق ہے اور مطابق نہیں تو کذب ہے لہذا ایسا قطعاً نہیں ہو سکتا کہ خبر تو ہونہ تو وہ صدق کے ساتھ متصف ہو اور نہ ہی کذب کے ساتھ۔

**باب ۱۱ فقول القائل کلامی هذا کاذب۔**

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس سوال کی دو تقریریں کی گئی ہیں اس لئے غشاء سوال میں دو چیزیں ہیں دو احتمال ہیں۔ (۱) خبر کی تعریف ہو ان قصد یہ الحکایت یا غشاء اعتراض شرہ تعریف خبر ہو تفریع علی الخبر ہو یعنی ومن ثم یوصف بالصدق و الکذب والی عبارت ہو۔

**اشکال کی پہلی تقریر:** غشاء اول کے لحاظ سے اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر کی

تشریف یہ کی اگر محکی عنہ سے حکایت کا قصد ہو تو یہ خبر ہے تو گویا حکایت اور شئی ہے اور محکی عنہ اور شئی ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہوتا ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ قائل کا یہ قول جب کہ اس سے پہلے اس نے کوئی کلام نہ کی ہو کلامی حد اکاذب۔ اس میں محکی عنہ بھی یہی ہے اور حکایت بھی یہی کلام ہے تو ان میں تغایر نہیں ہے۔

**اشکال کی دوسری تقریر:** جو نشاء ثانی کے لحاظ سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر خبر کا احد الامرین کے ساتھ متعفن ہونا ضروری ہے ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم ایک ایسی خبر پیش کرتے ہیں جو نہ صدق ہے اور نہ ہی کاذب ہے جس طرح کلامی حد اکاذب اگر اس کو صادق مانا جائے تو اس کا صدق کذب کو مستلزم ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور باطل ہے اور اس کا کذب مستلزم ہے صدق کو باقی رعی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے یعنی اس کو صادق ماننے سے اس کا صدق کذب کو کیسے مستلزم ہوتا ہے تو اس کا حاصل یہ ہے کہ کلامی حد اکاذب یہ قضیہ موجب ہے اور قضیہ موجب میں صدق کا معنی یہ ہوتا ہے کہ واقعہ نفس الامر میں محمول کا ثبوت ہو موضوع کیلئے اور اس کلام کا موضوع کلامی ہے اور محمول لفظ کاذب ہے۔ تو اس کا ثبوت ہوگا واقعہ نفس الامر میں موضوع کلامی کیلئے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ موضوع جس کیلئے واقعہ نفس الامر میں کاذب کا ثبوت ہو تو وہ کاذب ہوتا ہے حالانکہ ہم نے اسے صادق فرض کیا تھا اور لکھا یہ کاذب اور اس کا صدق کذب کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے باقی رہا اس کا کذب صدق کو کیسے مستلزم ہے بیان ملازمہ یہ ہے کہ یہ قضیہ موجب ہے اور قضیہ موجب میں کذب کا معنی یہ ہوتا ہے کہ واقعہ نفس الامر میں محمول کا موضوع کیلئے ثبوت نہ ہو اب اگر اس کلام کو کاذب فرض کیا جائے تو اس کلام میں محمول کا انتفاء ہوگا موضوع سے واقعہ نفس الامر میں اور انتفاء محمول عن الموضوع یہ مستلزم ہوگا صادق کے ثبوت کو کیونکہ ارتقاء نقیضین محال اور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ کلام جس کے موضوع کیلئے واقعہ نفس الامر میں صادق کا مفہوم ثابت ہو تو وہ کلام صادق ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس کلام کو

کاذب فرض کیا تھا اور کل آئی صادق کہ لہذا اس کا صدق کذب کو مستلزم اور اس کا کذب صدق کو مستلزم جو کہ محال اور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا اب کا یہ کہنا کہ ہر خبر کا احدا الامرین یعنی صدق کو کذب میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے اور یہ باطل ہے۔

### سوال: لیمن یخبر لان الحکایۃ من نفسه غیر معقول۔

اس سوال مذکور کا جو جواب محقق دوانی نے دیا تھا صاحب سلم اس عبارت کو اس میں نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلامی حد اکاذب خبر ہی نہیں۔ خبر اس لئے نہیں کہ اگر اس کو خبر قرار دیا جائے تو یہ حکایت تو ہے لیکن اس کا کھکی عنہ موجود نہیں لہذا اسی کو کھکی عنہ اور حکایت تسلیم کرنا پڑے گا جس سے لازم آئے گا حکایت اور کھکی عنہ کا اتحاد حالانکہ ان دونوں میں تغایر ہوا کرتا ہے۔

سوال: محقق دوانی پر یہ سوال ہوگا کہ جب یہ کلام خبر نہیں تو انشاء کے تحت داخل ہوگی حالانکہ انشاء کے اقسام میں سے یہ کوئی قسم نہیں نہ امر ہے نہ نفی ہے نہ تمنی ہے وغیرہ وغیرہ۔

جواب: عام طور پر جو انشاء کی جو اقسام بیان کی جاتی ہیں یہ اقسام مشہورہ ہیں ان کے علاوہ انشاء کے اور بھی اقسام ہیں جو ذکر نہیں کی جاتیں۔

### سوال: والحق انه بجمع اجزاء نه ما .... المحکی عنه۔

صاحب سلم کو چونکہ محقق دوانی کا جواب پسند نہیں آیا اس لئے خود اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال اول کا جواب: کہ اگر اس کلام کو خبر مانا جائے تو حکایت اور کھکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے

تغایر نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ کلامی ہذا کاذب میں دو مرتبے ہیں۔

(۱) مرتبہ اجمال (۲) مرتبہ تفصیل۔

مرتبہ اجمالی کا مطلب یہ ہے کہ کلامی ہذا کاذب موضوع اور محمول اور نسبت تینوں ملحوظ بلحاظ وحدانی ہوں یعنی تینوں کا اکٹھا لحاظ کیا جائے مرتبہ تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ تینوں ملحوظ بلحاظ ثلث ہوں۔ یعنی موضوع کا الگ محمول کا الگ اور نسبت کا الگ لحاظ کیا جائے۔ اب ہم بھی کہتے

ہیں کہ درجہ اجمال محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں حکایت ہے تو حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اجمال و تفصیل کے لحاظ سے تغایر کا پایا جانا کافی ہے فائدہ اشکال بتقریب الاول۔

**اشکال کا متنبہ و تائب کا جواب :** کہ اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اجتماع

نقیضین جب لازم آتا ہے جب کہ حکایت اور محکی عنہ کا اعتبار ایک ہی مرتبہ ہو حالانکہ ہم یہ کہتے ہیں یہ قول درجہ اجمال میں کاذب ہے اور درجہ تفصیل میں صادق ہے لہذا جس درجہ میں کاذب ہے اس درجہ میں صادق نہیں تو اجتماع نقیضین کیسے لازم آتا ہے لہذا دوسرا سوال بھی مندرجہ ہو گیا۔ یا رکھیں متن میں فالسوف سے مراد یعنی یہی قول کلامی ہذا کاذب ہے یہ اطلاق الجز علی الکلی کی قبیل سے ہے۔

**ترجمہ و نظیر ذالک قولنا کل حمد لله ..... محکی عنہا۔**

صاحب سلم اس جواب مذکور کی تائید پیش کر رہے ہیں یعنی اس بات پر استدلال قائم کیا ہے کہ بنا بر مذہب محققین حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر فی الجملہ کافی ہوتا ہے تغایر ذاتی کا ہونا قطعاً ضروری نہیں جس سے محقق دوانی پر الزام بھی قائم کیا ہے۔ استدلال یہ ہے کہ محققین کا نظریہ ہے کہ محکی عنہ کہا جاتا ہے موضوع موجود فی نفسہ کا اس طور پر ہونا کہ اس سے حکایت بالحمول صحیح ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ کل حمد لله کا قول بھی موضوع یعنی حد کے افراد میں سے ایک فرد ہے لہذا کل حمد لله حکایت ہونے کے ساتھ ساتھ محکی عنہ بھی ہوا تو بظاہر حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے جس کا یہی جواب ہوگا کہ درجہ اجمال میں یہ قول محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں یہی قول حکایت ہے تو محکی عنہ اور حکایت کے درمیان تغایر ذاتی ہونا ضروری نہیں بلکہ تغایر فی الجملہ کافی ہے۔ بالکل ایسا ہی کلامی ہذا کاذب میں بھی اجمال و تفصیل کے اعتبار سے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر کا ہونا کافی ہے تو اس سے اجمال مذکور کی تائید بھی ہوگئی اور محقق دوانی پر الزام یوں قائم کیا جاسکتا ہے کہ اے محقق دوانی کل حمد لله آپ کے نزدیک بھی خبر ہے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اتحاد لازم آیا۔ اور یہاں پر

آپ بھی یہی جواب دیتے ہیں کہ اجمال و تفصیل کے لحاظ سے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر ہے اور اسی قدر تغایر کا ہونا کافی ہے۔ تو آپ کو چاہئے کہ آپ کلامی ہذا کسادب کو خبر تسلیم کرتے ہوئے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اجل و تفصیل کے لحاظ سے تغایر تسلیم کر لیں تو حاصل کلام یہ ہو کہ اے محقق صاحب آپ کا مکمل حمد للہ کو خبریت پر باقی رکھنا اور کلامی ہذا کسادب کو خبریت سے نکال کر انشائیت میں داخل کرنا یہ حکم ہے ترجیح بلا مرجح ہے۔

**ملاحظہ:** بعض حضرات نے محاکمہ کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر ہذا کے ذریعے مشارالہ کا قول مجمل ہو تو پھر تو صاحب سلم کا جواب صحیح ہے اور اگر ہذا کے ذریعے قول مفصل کی طرف اشارہ ہو تو پھر محقق صاحب کا جواب صحیح ہے۔

### **حکمہ** فتاویٰ فائزہ جزو اہم۔

صاحب سلم نے مباحث کثیرہ کی طرف اشارہ کیا ہے جن کی تفصیل شروحات میں دیکھ لیجئے۔

### **حکمہ** والا فائزہ۔

صاحب سلم نے انشاء کی چند اقسام کو بیان کیا ہے لیکن اگلی طرف توجہ اس لئے نہیں کی جاتی کہ مقاصد کا ان اقسام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

### **حکمہ** منہ تہقیدی امتزاجی وغیرہ۔

صاحب سلم نے مرکب ناقص کی اقسام کو ذکر کیا ہے۔ (۱) تہقیدی کہ جزء آخر جزء اول کیلئے قید ہے جیسے رجل عالم وغیرہ۔ (۲) احترازی یعنی جزء آخر جزء اول کیلئے قید نہ بنے آپس میں احترازی تعلق ہو جیسے بعلک وغیرہ۔ ان دو کے علاوہ یعنی جو نہ مرکب ناقص تہقیدی ہو نہ احترازی ہو جیسے فی الدار۔

**سوال:** آپ نے مرکب اضافی کو ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ بھی تو مرکب ناقص ہے۔

**جواب:** بعض حضرات نے اس کو مرکب تہقیدی میں داخل کیا ہے بعض نے اس کو احترازی میں

داخل کیا ہے جنہوں نے جزء آخر میں یعنی مضاف الیہ میں جزء اول کیلئے قید سمجھا ہوا انہوں نے

مرکب تعقیدی میں داخل کر دیا اور جنہوں نے ایسا نہیں سمجھا بلکہ ان کا آپس میں امتزاج ہونا منع ہے انہوں نے اس کو مرکب امتزاجی میں داخل مانا ہے اسی وجہ سے اسکے الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

### توضیح المفہوم ان جواز العقل تکثرہ ..... فکلی ممتنع

صاحب سلم نے دلالت اور الفاظ کی بحث جو بمنزل مقدمہ کے تھی اس سے فارغ ہونے کے بعد مقصود کو بیان کر رہے ہیں اور وہ مقصود موصل ہے۔ پھر موصل کی دو قسمیں ہیں موصل قریب موصل بعید۔ موصل قریب جیسے حد اور رسم انکو موصل قریب اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بالفعل مطلوب تک پہنچاتے ہیں اور کلیات غمہ کو موصل بعید اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مطلوب تک بالقوہ موصل ہیں۔

**سوال:** صاحب سلم نے موصل بعید یعنی کلیات غمہ کی بحث کو موصل قریب پر کیوں مقدم کیا؟  
**جواب:** موصل بعید جزء ہے موصل قریب کا اور جزء کل سے مقدم ہوتا ہے۔ تو اسکو وضع میں یعنی ذکر میں بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہوا جائے۔

**سوال:** صاحب سلم نے مفہوم کی تعریف نہیں کی بلکہ تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ تقسیم شروع ہوتی ہے تعریف کے بعد اس لئے مصنف کو چاہیے تھا پہلے مفہوم کی تعریف کرتے بعد میں تقسیم کرتے۔

**جواب:** مفہوم کی تعریف کو شہرت پر اکتفاء کرتے ہوئے چھوڑ دیا مفہوم کی تعریف یہ ہے کہ ما حصل فی العقل کہ مفہوم ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی شان میں سے ہو حصول فی الذہن ہونا عام ازیں کہ حصول فی الذہن ہو یا نہ ہو مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلی (۲) جزئی۔

**وجہ حصہ:** مفہوم دو حال سے خالی نہیں تو اسکے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکرر کو جائز قرار دے گا یا نہیں۔ اگر جائز قرار دے تو یہ کلی ہے اور اگر جزء نہ قرار دیں تو جزئی ہے اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی۔ کلی وہ مفہوم ہے جس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس تکرر کو جائز قرار دے۔ یعنی کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار دے۔ اور جزئی ایسے مفہوم کو کہا



جاتا ہے کہ اس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تگور کو جائز قرار نہ دے یعنی کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار نہ دے۔ یہاں پر چند باتیں سمجھنی ہیں۔ (۱) مفہوم کا کیا معنی ہے اور یہاں پر کونسا معنی مراد ہے۔ (۲) لفظ مفہوم لانے میں کیا اشارہ ہے۔ (۳) ماتن صاحب سلم نے جواز العقل کہا غرض العقل کیوں نہیں کیا اسکی کیا وجہ ہے۔ (۴) تگور کا کونسا معنی مراد ہے یہاں پر (۵) من حیث تصور لانے سے کیا اشارہ ہے۔

**پہلی بات:** مفہوم کا معنی: مفہوم کا لغوی معنی ہے سمجھا ہوا اور اصطلاحی معنی دو ہیں

(۱) ما حصل فی العقل جو عقل میں حاصل ہو۔ (۲) الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل تعریف اول میں حصول بمعنی تحصیل ہے اور تحصیل عام ہے خواہ بالواسطہ ہو یا بالواسطہ کو یا کہ پہلی تعریف مفہوم کی علم حصولی کو بھی شامل ہے علم حضوری کو بھی شامل ہے۔ اس وجہ سے کہ علم حضوری بلا واسطہ ہوتا ہے علم حصولی صورتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اور تعریف ثانی صرف علم حصولی پر صادق آئے گی علم حضوری پر نہیں اس لئے کہ یہاں پر صورتہ کا واسطہ ہے باقی رہی یہ بات کہ یہاں کونسا معنی مراد ہے یہاں پر مفہوم کا یہ ثانی معنی مراد ہے نہ کہ اول اس لئے کہ اگر یہاں پر اگر معنی اول مراد لیا جائے تو لازم آئے گا علم حضوری کا بھی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہونا حالانکہ ذات باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے۔ نہ وہ کلی ہوتا ہے اور نہ جزئی اسی وجہ سے یہاں معنی ثانی مراد ہے۔

**دوسری بات:** کہ مفہوم سے صاحب سلم نے کس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب سلم نے لفظ مفہوم کو مقسم بنا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ کلی ہونا اور جزئی ہونا اولاً بالذات مفہوم اور معنی کی صفت ہے ثانیاً بالعرض لفظ کی صفت ہے۔

**سوال:** مفہوم، معنی، مدلول تینوں متحد المعنی ہیں پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ صاحب سلم نے کلی جزئی کا مقسم بنایا ہے معنی اور مدلول کو کیوں نہیں بنایا؟

**جواب:** ان تینوں میں فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو عقل میں حاصل ہو اس حیثیت سے کہ

لفظ نے اس پر دلالت کی ہے یہ مدلول ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ سے مقصود ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے معنی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عقل میں حاصل ہے عام ازیں کہ لفظ اس پر دلالت کرے یا نہ کرے اور یا وہ اس لفظ سے مقصود ہو یا نہ ہو اس کا نام رکھا جاتا ہے مفہوم اور کلی جزئی کا مقسم اسی مفہوم کو اس لئے بنایا گیا ہے کہ کلی اور جزئی معنی کی قسمیں ہیں من حیث الحصول فی العقل۔ دوسری وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ یہ اعتبار ثالث حیثیت ثالث عام ہے نسبت اعتبار اول اور اعتبار ثانی کے تو اس عموم کی وجہ سے اسی کو مقسم بنانا بہتر ہے اور لائق تھا۔

**تیسری بات:** کہ صاحب سلم نے جواز عقل کا لفظ ذکر کیا ہے؟ فرض کو کیوں ذکر نہیں کیا؟

**جواب:** ایک اعتراض سے بچنے کیلئے وہ اعتراض یہ ہوتا تھا کہ کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ جزئی بھی کلی کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ لفظ فرض جس طرح تجویز عقلی کو شامل ہے اسی طرح تعید عقل کو بھی شامل ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جزئی کا صدق کثیرین پر عقل اس کو فرض کر سکتا ہے اس لئے کہ فرض محال محال نہیں ہوتا اس لئے مصنف نے لفظ فرض سے عدول کر کے تجویز کو ذکر کیا ہے تاکہ جزئی کلی کی تعریف میں داخل نہ ہو۔

**چوتھی بات:** کلی ہونے کا مدار تکثر پر ہے اور تکثر کے دو معنی ہیں۔

(۱) تکثر افرادی (۲) تکثر اجزائی۔ یہاں پر تکثر سے مراد تکثر بحسب الافراد والاشخاص ہے تکثر بحسب الاجزاء نہیں۔ اس لئے کہ تکثر اجزائی تو جزئیات میں پائے جاتے ہیں جس طرح کبری کو ذبح کر دیا جائے اور اسکی بوٹیاں بنا دی جائیں تو یہ جزئی ہے تو اس میں تکثر بحسب الاجزاء موجود ہے اور تکثر کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) صدق علی کثیرین (۲) مطابقت للکثیرین۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اور کثیرین کے درمیان ایسی مناسبت مخصوص ہو جو اسکے اور نوع آخر کے درمیان قطعاً نہ پائی جائے۔ ان تفسیرین میں سے تفسیر ثانی جام ہے تفسیر اول سے اس لئے کہ یہ صدق علی کثیرین کو بھی شامل ہے اور کاشف للکثیرین کو شامل ہے۔ بخلاف تفسیر اول کے کہ وہ صادق علی کثیرین کو تو شامل ہے

لیکن کاشف للکثیرین کو شامل نہیں۔

**پانچویں بات:** من حیث تصورہ اس کا عموماً مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ محض مفہوم کے تصور ہونے کا لحاظ کیا جائے۔ دوسری جہت مثلاً کسی خارج کی یا رہان کا لحاظ نہ کیا جائے ورنہ لازم آئے گا کلیات عرضی کا کلی سے خارج ہونا اور اس طرح ان کلیات کا جن کا خارج میں فرد واحد ہے ان کا بھی کلی کی تعریف سے خارج ہونا لیکن فاضل شارح نے من حیث تصورہ کا مطلب یہ بیان کیا کہ کلی میں کثرت کو جائز رکھنا اور جزئی میں کثرت کو جائز رکھنے کا امتناع اس کا دارو مدار تصور اور ادراک پر ہے۔ معلوم پر اس کا دارو مدار نہیں یعنی فاضل شارح کا مقصد یہ ہے کہ کلیت اور جزئیت جو معلوم کی شکل میں ہیں معلوم کے انکے ساتھ متصف ہو نہ کا دارو مدار ادراک پر ہے معلوم پر نہیں اگر ادراک بالحواس ہو تو کہا جائے یہ جزئی ہے اگر بغیر حواس ہو تو یہ کلی ہوگی۔

**سوال:** جزئی کی تعریف پر یہ سوال ہوتا ہے کہ عقل تو زید میں بھی تکثر کو جائز قرار دیتا ہے اجزاء اور اعضاء کے لحاظ سے حالانکہ زید جزئی ہے؟

**جواب:** تکثر کی دو قسمیں ہیں تکثر افرادی اور تکثر جزائی ہم نئے جنونی کی ہے وہ تکثر بحسب الافراد کی ہے نہ کہ تکثر بحسب الاجزاء کی۔ اور جزئی کے اندر جو تکثر موجود ہے وہ تکثر بحسب الاجزاء ہے لہذا جس تکثر کی جزئی کی تعریف سے نفی کی گئی ہے وہ موجود نہیں اور جو تکثر موجود ہے اسکی نفی نہیں کی گئی۔

**سوال:** صاحب سلم نے بیان تقسیم میں کلی کو مقدم کیا ہے جزئی پر حالانکہ جزئی کا مفہوم عدی ہے اور کلی کا مفہوم وجودی ہے اور ممکنات میں تو عدم وجود پر مقدم ہوا کرتا ہے تو چاہیے تھا کہ جزئی کو مقدم کیا جاتا؟

**جواب:** چونکہ مقصود فی حد افن کلی ہے جزئی نہیں تو اس مقصود ہونے سے کلی کو جزئی پر مقدم کر دیا ہے۔

**ممنوعہ کالکلیات ..... الواجب والممكن۔**

صاحب سلم کلی کے افرادہ خارجہ کے لحاظ سے بعض اقسام کو بیان کیا ہے۔ کلی کی دو قسمیں ہیں

(۱) ممتنع الافراد (۲) غیر ممتنع الافراد۔ ممتنع الافراد کی مثال جیسے کلیات فرضیہ یعنی شریک باری تعالیٰ اور اجتماع نقیضین اور لاشی و غیرہ۔ اور غیر ممتنع الافراد کی پھر دو قسمیں ہیں۔  
 (۱) ضروری الافراد (۲) غیر ضروری الافراد۔ ضروری الافراد جیسے واجب اور غیر ضروری الافراد جیسے ممکن۔ صاحب سلم نے بتایا مختصار صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے لیکن اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلی اپنے افراد خارجہ کے اعتبار سے یعنی اپنے افراد کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں۔

**وجہ حصہ:** کلی دو حال سے خالی نہیں اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا غیر ممتنع اگر ممتنع ہو تو پہلا قسم جیسے شریک باری تعالیٰ اور لاشی اور لاموجود اور اگر افراد کا خارج پایا جانا ممتنع نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کے افراد خارج میں پائے جائیں گے یا نہیں۔ اگر افراد خارج میں نہ پائے جائیں تو یہ دوسرا قسم جیسے عطاء پرندہ اور جبل الیا قوت اور اگر افراد خارج میں پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں افراد کثیرہ پایا جائے یا صرف ایک فرد پایا جائے گا۔ تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ مع امکان الغیر ہوگا یا مع امتناع الغیر ہوگا اگر مع امکان الغیر ہو تو یہ تیسرا قسم جیسے شمس اور اگر مع امتناع الغیر ہو تو یہ چوتھا قسم جیسے واجب الوجود اور اگر افراد کثیرہ پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ افراد متناہی ہونگے یا غیر متناہی اگر افراد متناہی ہوں تو یہ پانچواں قسم جیسے کو اکب سیارہ جو کہ سات ہیں اور اگر افراد کثرہ غیر متناہی ہوں تو یہ چھٹا قسم جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

### تین والا فجزئی ای ان لم یجز۔۔۔۔۔ تصور فجزئی۔

اس تعریف کے مطابق کلی ملکہ بن گئی ہے اور جزئی عدم بن گئی ہے اور بعض نے کہا کہ کلی اور جزئی میں سے جزئی ملکہ ہے اور کلی عدم ہے اور اس طرح کہ مفہوم دو حال سے خالی نہیں وہ حد مت پر مشتمل ہوگا یا حد مت پر مشتمل نہیں ہوگا اگر حد مت پر مشتمل ہو تو یہ جزئی ہے اگر حد مت پر مشتمل نہ ہو تو وہ کلی ہے تو اس تعریف کے مطابق جزئی ملکہ بن گئی اور کلی عدم بن گئی۔

## حصہ سوم: محسوس الطفل فی مبداء الولادة۔

صاحب سلم کلی جزئی کی تعریف پر مشہور نقوض ثلاثہ اعتراضات ثلاثہ میں سے نقض اول کو نقل کر رہے ہیں

**سوال اول:** کی تقریر کہ جب بچہ انتہائی چھوٹا ہو تو اسکی حس مشترک ناقص ہوتی ہے وہ خارج سے

صورۃ معینہ کا اخذ نہیں کرتا بلکہ صورۃ غیر معینہ کا اخذ کرتا ہے مثلاً باپ کی صورت کو اس طور پر اخذ

نہیں کرتا کہ وہ غیر اب سے ممتاز ہو اس طرح ماں کی صورت کو اس طور پر اخذ نہیں کرتا وہ غیر ام

سے ممتاز ہو بلکہ وہ صورت راجل ما اور صورت ام ما کا اخذ کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اسکے

سامنے غیر اب آجائے تو اسکی طرف ایسے مائل ہوگا جیسے باپ کی طرف اور اسی طرح اگر اسکے

سامنے غیر ام آجائے تو اسکی طرف بھی ایسے ہی میلان کرتا ہے جس طرح ماں کی طرف ہوتا

ہے۔ اب سوال کا حاصل یہ ہے کہ بچہ مبداء ولادت میں اسکے خیال میں ماں کی صورت حاصل

ہوتی ہے جو صورت یقیناً جزئی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ حسی معین شخص جزئی سے ماخوذ ہوتی

ہے لیکن اس صورۃ حاصل فی الخیال کہ صالح الاشتراک بین الکثیرین ہونے کی وجہ سے اس پر کلی کی

تعریف صادق آتی ہے اس طرح کہ جب وہ بچہ ماں کی صورۃ دیکھتا ہے تو اسکی طرف لپکتا ہے

اسکے سامنے دوسری عورت آتی ہے تو وہ ماں کی صورت اس پر منطبق کرتا ہے پھر تیسری صورت

آتی ہے تو بھی ماں کی صورت اس پر منطبق کرتا ہے تو یہ بچہ ہر عورت کو اپنی ماں سمجھتا ہے لہذا جزئی

کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

## حصہ چہارم: وضعیف البصر۔

یہاں پر دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں لفظ شیخ ہے اور دوسرے نسخہ میں شیخ ہے اگر لفظ شیخ ہو تو اس کا

عطف محسوس پر ہوگا۔ اور اگر لفظ شیخ ہو تو اس کا عطف ہوگا طفل پر تو محسوس کا تعلق اس کے ساتھ

بواسطہ عطف کے ہوگا۔ عبارت یوں ہوگی محسوس وضعیف البصر اس عبارت میں

صاحب سلم نے نقض ثانی کو ذکر کیا ہے تقریر یہ ہے کہ جب وضعیف البصر کو کوئی چیز دور سے

دکھائی دے تو چیز کو صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور وہ یقیناً جزئی ہے اس لئے کہ وہ حسی معین

مشخص جزئی سے ماخوذ ہوتی ہے لیکن باوجود جزئی ہونے کے صالح لاشتراک بین الکثیرین ہے چنانچہ وہ کبھی کہتا ہے کہ زید ہے کبھی کہتا ہے کہ عمرو ہے کبھی کہتا ہے یہ خالد ہے یہ صورت جزئیہ متعدد افراد پر صادق آ رہی ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ رہی اور کلی کی تعریف مانع نہ رہی۔

### تجزیہ و الصورة الخیالیة من البیضة المعینة۔

صاحب سلم نقض ثالث کو ذکر کر رہے ہیں۔

**سوال ثالث کی تقریر:** یہ ہے کہ ایک شخص کے سامنے ایک معین اثر رکھ دیا جائے اس اثر کی صورت اسکے خیال میں آجائے گی تو یہ صورت خیالیہ من البیضة المعینہ مشی معین شخص سے ماخوذ ہونگی وجہ سے یقیناً جزئی ہے۔ لیکن کلی کی تعریف اس پر صادق آ رہی ہے اس لئے کہ اس صورت خیالیہ بیضات تشابہات پر صادق آتی ہے کیونکہ عند الحس تمام بیضات میں کوئی خاص امتیاز نہیں ہوتا اس عدم امتیاز کی وجہ سے بیضہ معنیہ کی صورت خیالیہ جزئیہ ہونے کے باوجود صالح لاشتراک بین الکثیرین ہے اور کثیرین پر صادق آتی ہے کہ ایک اثر کو ہٹا کر دوسرا رکھ دیا جائے اور دوسرے کو ہٹا کر تیسرا رکھ دیا جائے تیسرے کو ہٹا کر چوتھا رکھ دیا جائے وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ صورت خیالیہ جو پہلے اثر سے ماخوذ تھی ان سب پر صادق آتی ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع عن دخول النبیہ نہ ہوئی۔

### تجزیہ کلھا جزئیات لان شئی منها ..... فهو المراد ههنا۔

صاحب سلم نے ان نقوض علامہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکلف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تکلف بحسب الاجتماع (۲) تکلف بحسب البدلیت۔ کلی کی تعریف میں جو تکلف معتبر ہے وہ تکلف بحسب الاجتماع ہے یعنی کلی کا صدق علی کثیرین پر علی سبیل الاجتماع ہو بیک وقت ہو مثلاً انسان ایک کلی ہے گویا کہ بیک وقت زید، عمرو، بکر، خالد سب پر اور اسکے جتنے بھی افراد ہیں ان پر صادق آ رہی ہے اور نقوض علامہ اعتراضات علامہ میں جو تکلف ہے وہ علی سبیل البدلیت ہے یعنی ہر فرد پر صادق ہے لیکن یکے بعد دیگرے وہ بچہ بیک وقت تمام عورتوں کو مانا نہیں سمجھتا اور ایسی

بڑا شخص ضعیف المہر بیک وقت ایک ہی جزئی کو زید، عمرو، بکر، وغیرہ نہیں کہتے۔ اور ایسے ہی ایک انڈے کی صورت خیالیہ کو بیک وقت تمام انڈوں پر منطبق نہیں کرتا۔ تو خلاصہ جواب یہ ہوا کہ جو کلی کی تعریف میں نکلر معتبر ہے وہ علی سبیل الاجتماع ہے وہ یہاں پایا نہیں جاتا اور جو یہاں پایا جاتا ہے وہ نکلر علی سبیل البدلیت ہے وہ اسکی جزئی کی تعریف سے نفی نہیں کی گئی لہذا جس نکلر کی نفی کی گئی ہے وہ پایا نہیں جاتا اور جو پایا جاتا ہے اس کی نفی نہیں کی گئی تو جزئی کی تعریف جامع ہو گئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو گئی۔

### ترجمہ و ہمننا شک مشہور فہوان ..... الصورة لکثر۔

صاحب سلم نے ہمننا شک سے فان التحقیق تک کلی کی تعریف پر وارد ہونے والے شک کے مشہور کو بیان کیا ہے۔ اور فان التحقیق سے لیکر و منہنا تک شک مشہور جس مقدمہ پر موقوف تھا اس مقدمہ کو بیان کیا اس لئے اولاً مقدمہ کو سمجھ لینا ضروری ہے بعد میں شک مشہور کی تقریر کو معلوم کرنا چاہئے وہ مقدمہ یہ ہے۔

**مقدمہ :** کہ متکلمین کے سوا تمام حکماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شئی کے دو وجود ہوتے ہیں۔ (۱) وجود خارجی (۲) وجود ذہنی۔ وجود خارجی وہ ہوتا ہے جس پر آثار خارجیہ مرتب ہوں اور اس وجود خارجی کو وجود یعنی اور وجود اصلی بھی کہا جاتا ہے اور وجود ذہنی وہ ہے کہ جس پر آثار ذہنیہ کا ترتب آثار خارجیہ مرتب نہ ہو اور حکماء وجود ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن کیفیت میں اختلاف ہے کہ وجود ذہنی کی کیفیت کیا ہے۔ محققین حکماء کا مذہب یہ ہے کہ حصول الاشیاء بانفسہا یعنی مشتملات خارجیہ کے حذف کرنے کے بعد یعنی اسی شئی کا حصول ذہن میں ہوتا ہے اور یہ حقیقت کے اعتبار سے شئی خارجی کے ساتھ متحد ہوتی ہے حاصل شدہ صورت اور شئی خارجی دونوں کی حقیقت ایک ہوتی ہے بعض حکماء کا مذہب یہ ہے کہ حصول الاشیاء فی الذہن باشیئہا و امثالہا۔ یعنی شئی خارجی کا حصول ذہن میں نہیں بلکہ شئی خارجی کی مثل کا ذہن میں حصول ہوتا جس کی حقیقت شئی خارجی کی حقیقت کے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یعنی اگر بالفرض وہ

مثال اور شرح خارج میں پائی جائے تو اسکی حقیقت شئی خارجی کی حقیقت کے مغایر ہوگی ان میں سے راجح مذہب محققین حکماء کا ہے اس لئے کہ اگر حصول الاشیاء با ضمایا کو تسلیم کیا جائے درحقیقت وجود ذہنی کا انکار کرنا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب شئی خارجی کی مثل کا ذہن میں حصول ہوگا تو قاعدہ مشہورہ ہے کہ مثل الشئی غیر الشئی ہوتی ہے۔ کہ شئی خارجی کا ذہن میں حصول نہ ہوا تو شئی خارجی کا وجود ذہنی نہ ہوا حالانکہ مدعی یہ تھا کہ بعینہ شئی خارجی کے دو وجود ہیں لہذا یہ تسلیم کرنا پرے گا کہ حصول الاشیاء با نفسہا حق۔

**شک مشہور کی تقریر :** یہ ہے کہ مثلاً جب زید کا ایک جماعت نے تصور کیا تو سب کے اذہان میں زید کی صورت حاصل ہوگی اور یہ صورت ذہنیہ بعینہ زید کی صورت خارجیہ ہے اس لئے کہ ابھی ہم بتا چکے ہیں حصول الاشیاء با نفسہا حق اور زید کی صورت خارجیہ کا ہر صورت ذہنیہ پر صدق ہوگا حالانکہ زید کی صورت خارجیہ شئی معین شخص سے ماخوذ ہوئیگی وجہ سے یقیناً جزئی ہے جب کہ صورت ذہنیہ متحدہ ہیں۔ جب صورت خارجیہ کا ہر صورت ذہنیہ پر صدق ہوگا تو یہ صدق علیٰ کثیرین ہے تو زید کی صورت خارجیہ پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی اور ایسے ہی زید کی صورت ذہنیہ متحدہ میں سے ہر صورت ذہنیہ جزئی ہے لیکن ہر صورت ذہنیہ باقی صورت ذہنیہ متحدہ پر صادق آتی ہے اس لئے کہ یہ صورت ذہنیہ کا صورت خارجیہ کے ساتھ اتحاد ہے اور صورت خارجیہ کا تمام صورت ذہنیہ کے ساتھ اتحاد ہے لہذا زید کی صورت ذہنیہ کا باقی تمام صورت ذہنیہ کے ساتھ اتحاد ہوا اور قاعدہ ہے کہ متحد المتحد متحد۔ جس کی بنا پر زید کی صورت ذہنیہ کا باقی صورت ذہنیہ متحدہ پر بھی صدق ہو لہذا زید کی ہر صورت ذہنیہ پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ زید کی یہ صورت ذہنیہ بھی صورت خارجیہ کی طرح جزئی ہے تو جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ یہ بالکل ایسے ہے کہ جب کسی چراغ کے چاروں طرف آئینے رکھے ہوئے ہوں تو تمام آئینوں میں چراغ کا عکس پڑ جاتا ہے اور ایک چراغ کی متعدد صورتیں ان تمام عکس اور متعدد آئینوں میں حاصل



ہو جاتی ہیں تو چراغ بمنزلہ زید کی صورتہ خارجیہ کے ہے اور اسکے متحد و مکتوس حاصلہ فی المرأة المتعدده بمنزلہ صورتہ حنیہ کے ہیں اور ہر ہر عکس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ بیعتہ اس چراغ کا عکس ہے اسی طرح زید کی متعدد صورتہ حنیہ حاصلہ فی الافہان میں سے ہر صورتہ حنیہ پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ بیعتہ صورتہ زید ہے اسی کو تو صدق علی کثیرین کہتے ہیں۔ لہذا جزئی کی تعریف جامع ہوئی اور کلی کی تعریف مانع ہوئی اور صاحب سلم نے اس مسئلہ کو بیان کیا ومن ہلہنا بستین کون الجزئی الحقیقی محمولاً و هو الحق۔ جزئی حقیقی کے محمول واقع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے میر سید صاحب کے نزدیک جزئی حقیقی محمول واقع نہیں ہو سکتی اور محقق دوانی کا مذہب یہ ہے کہ یہ جزئی حقیقی محمول واقع ہو سکتی ہے۔

**میر سید صاحب کی دلیل:** کہ اگر جزئی محمول واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کلی پر محمول ہوگی یا جزئی پر اگر کلی پر محمول ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اپنی کلی پر محمول ہوگی یا غیر کی کلی پر اگر اپنی کلی پر محمول ہو تو اس صورت میں لازم آئے گا اصلی الوجود کا ظلی الوجود پر محمول ہونا جو کہ باطل ہے اگر غیر پر محمول ہو تو بوجہ عدم اتحاد کے حمل باطل ہے اس لئے کہ حمل کے اندر یہ ضروری ہے کہ مضموم کے اعتبار سے تغایر ہو اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ہو اور اگر جزئی پر محمول ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اپنے نفس پر محمول ہوگی یا غیر پر اگر اپنے نفس پر محمول ہو تو یہ حمل مفید نہیں اور اگر غیر پر محمول ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الجزئیات کلہا متبائنات۔ اور یہ بھی قاعدہ مسلم ہے کہ حمل المبین علی لمباین باطل۔ تو اس تغایر جمعہ کی وجہ سے حمل باطل ہوگا اس لئے کہ حمل کے لئے اتحاد ضروری ہے لہذا جب ان شقوق اربعہ کا بطلان ثابت ہوا تو یہ بھی ہو گیا کہ جزئی محمول واقع نہیں ہو سکتی۔

**محقق صاحب کی دلیل اول:** کہ ہذا زید کا قول بالاتفاق صحیح ہے جس میں جزئی محمول واقع ہو رہی ہے اور اس میں تاویل کرنا کہ ہذا مسفی بزیدیہ تکلف ہے۔

**دوسری دلیل:** شیخ فارابی نے اپنی کتاب مدخل الاوساط میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ

حمل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) حمل الجزئی علی الجزئی مثال ہذا الکتاب ہو ہذا الضاحک اس میں ہذا الضاحک موضوع ہے اور ہذا الکتاب محمول ہے اور ان میں اتحاد بھی ہے اور تغایر بھی ہے اور حمل کا معنی جو کہ نحو من الانحاء اتحاد ہے اور نحو من الانحاء تغایر ہے کہ اتحاد تو اس طرح ہے کہ ان دونوں کا مصداق ایک ہے اور تغایر یہ ہے کہ وصف محکم اور وصف کتابت میں تغایر ہے۔ (۲) حمل الکلی علی الکلی (۳) حمل الجزئی علی الکلی جیسے بعض الانسان زید (۴) حمل الکلی علی الجزئی جیسے زید انسان تو شیخ فارابی کے اس قول اور تصریح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ حقیقی محمول واقع ہو سکتے ہیں لہذا لامحالہ میر سید صاحب کی کلام میں جو انکار ہے اس کی تاویل کرنی پڑے گی۔ کہ میر صاحب کا مقصد یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول تحمل متعارف نہیں ہو سکتا اور یہ بالکل صحیح ہے اس لئے کہ حمل متعارف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موضوع محمول کے افراد میں سے کوئی فرد ہو جیسے الانسان نوع یا موضوع اور محمول میں ایک کا جو شئی فرد ہو وہی شئی آخر کا بھی فرد ہو جیسے الانسان حیوان اس توجیہ کے مطابق میر سید صاحب اور محقق صاحب کے درمیان کوئی اختلاف حقیقی کے درمیان نہیں رہتا۔ بہر حال صاحب سلم نے محقق دوانی کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا جزئی حقیقی محمول واقع ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ شک مشہور کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ زید کی صورت خارجیہ کا صورت ذہنیہ پر صدق اور حمل ہے حالانکہ زید کی صورت خارجیہ جزئی حقیقی ہے لہذا جزئی حقیقی محمول واقع ہونے کا قول صحیح ہے۔

**نتیجہ:** حکماء اور متکلمین کا اختلاف ہے وجود ذہنی کے بارے میں متکلمین انکار کرتے ہیں اور حکماء اس وجود ظنی کو تسلیم کرتے ہیں۔

**متکلمین کی دلیل:** یہ ہے کہ اگر اشیاء کا تصور اس کے وجود فی الذہن کا تقاضا کرے تو حرارت اور برودت کے تصور کے وقت ذہن کا حار اور بارد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حار وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ حرارت قائم ہو جب حرارت ذہن میں پائی جائے گی تو ذہن کے

ساتھ قائم ہوگی تو ذہن کا حاسہ ہونا لازم آئے گا اس طرح بسا اورد وہ ہے جس کے ساتھ برودت قائم ہو جب برودت ذہن میں پائی جائے گی تو ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو ذہن کا بسا اورد ہونا لازم آئے گا اسی طرح ضدین کے تصور کے وقت ذہن میں اجتماع الضدین کا ہونا لازم آئے گا اس طرح جبل کے تصور کے وقت اسکے وجود کا ذہن میں حاصل ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ کس قدر عظیم ہے اسی طرح شریک باری تعالیٰ کے تصور کے وقت لازم آئے گا کہ شریک باری تعالیٰ ذہن میں موجود ہوں اور یہ تمام لوازم باطل ہیں جب لوازم باطل ہیں تو ملزوم یعنی شئی کا وجود فی الذہن ہونا بھی باطل ہوا۔

**حکماء کی ذلیل:** بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں لیکن ہم ان پر احکام ثبوتیہ صادقہ کے ساتھ حکم لگاتے ہیں جیسے الممتنع اخص من المعدوم کہ ممتنع معدوم سے اخص ہے یعنی جو ممتنع ہوگی وہ معدوم بھی ضروری ہوگی لیکن وہ ضروری نہیں کہ جو معدوم ہو اس کا ممتنع ہونا بھی ضروری ہو۔ حالانکہ ممتنع خارج میں موجود نہیں لیکن حکم اس پر لگایا جا رہا ہے جو کہ ثبوتی اور صادق ہے اور اسی طرح العناء طائر ممکن عقاء خارج میں نہیں لیکن ہم اس پر حکم لگا رہے ہیں جو کہ ثبوتی اور صادق ہے اور کسی شئی پر احکام ثبوتیہ صادقہ کے ساتھ حکم لگانا یہ تقاضا کرتا ہے اس شئی کا ثبوت ہو۔ اس لئے کہ ثبوت الشئی للشئی یہ فرع ہے مشیت لہ کے ثبوت کی حالانکہ خارج میں ان اشیاء کا وجود نہیں تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ان کا وجود ذہن میں ہے یہ ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

**ملاحظہ:** صورت اور شبہ میں فرق ہے شبہ کہتے ہیں شئی کے نقشہ کو اور شبہی کا نقشہ شئی کی حقیقت کے مغائر ہوتا ہے جیسے دیوار پر گھوڑے کی تصویر بنا دی جائے تو یہ شبہ ہے اور جو کہ گھوڑے کی حقیقت کے متافی ہے۔ اگر ذہن میں شبہ حاصل ہو تو علم معلوم کے مغایر ہوگا۔ اور صورت کہتے ہیں شئی کے تشخصات خارجیہ سے مجرد ہو کر ذہن میں آجائے گا اور یہ صورت ذی الصورۃ کے متحد ہوتی ہے اگر ذہن میں صورت آئے تو علم معلوم متحد ہوتے ہیں بعض حکماء کے

نزدیک شبہ حاصل ہوتی ہے ذہن میں اور جمہور حکماء کا مذہب یہ ہے کہ صورتہ حاصل ہوتی ہے بعض حکماء کا مذہب مرجوح ہے اس لئے کہ شئی کی شبہ شئی کے مغایر ہوتی ہے اور شئی کا مغایر شئی کیلئے کاشف نہیں ہو سکتا جب کہ علم معلوم کیلئے کاشف ہوتا ہے لہذا اراجح مذہب جمہور حکماء کا کہ انہیں وہ صورت علم معلوم کیلئے کاشف بنتا ہے

**متکلمین کی دلیل کا جواب :** کہ حصول الاشياء بانفسها کا مطلب یہ نہیں کہ شئی تشخصات خارجیہ کے ساتھ ذہن میں آتی ہے تا کہ ذہن کا حجاز اور باراد ہونا لازم آئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ شئی تشخصات خارجیہ سے مجرد ہو کر ذہن میں آتی ہے۔

### مسئلہ ولا یجاب بان المراد من صدقها ..... هو الثانی۔

میر سید صاحب نے جو شک مذکور کا جواب دیا ہے ولا یجاب سے صاحب سلم نقل کر کے لان التضاد سے اس کو رد کر رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مفہوم خود کثیرین کا عل اور عکس اور پرتو ہو اور کثیرین اس سے ماخوذ اور معرور ہوں یعنی صدق علی الکثیرین کا مطلب یہ ہے کہ اس میں معرور عنہ کثیر ہوں اور معرور ایک ہو۔ مثلاً زید، عمرو، بکر، خالد وغیرہ۔ یہ معرور عنہ ہیں ان سے انتزاع کیا گیا ہے انسانیت کا وہ معرور ہے اور یہ معرور ایک ہے اور یہاں پر معاملہ برعکس ہے کہ زید کی صورت خارجیہ تو اصل ہے باقی تمام صورت ذہنیہ اور ان کا عکس اور پرتو ہیں اور اس سے ماخوذ اور معرور ہیں یعنی معرور عنہ۔ یہاں معرور عنہ ایک ہے اور معرور کثیر ہیں اور کجایہ بات کہ ایک چیز کثیرین کا عل ہو کثیرین کا عکس اور پرتو ہو جیسے مطلق انسان کی صورت یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ کا عکس وہ ان سے معرور ہے اور کجایہ بات کہ ایک شئی کے مختلف اور متعدد اظلام اور پرتو اور عکس ہوں جیسا کہ یہاں ہے کہ صورتہ خارجیہ زید کی ایک ہے اور اسکے اظلام یعنی صورت ذہنیہ متعدد ہوں

**حاصل جواب :** یہ ہوا کہ جو کلی کی حقیقت ہے وہ یہاں تحقق نہیں اور جو صورتہ یہاں تحقق ہے وہ کلی کی حقیقت نہیں لہذا جزئی کی تعریف جامع ہو گئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوئی۔

## سوال: لان التصديق يوضح الانشراح ..... الاتحاد طرفين۔

صاحب سلم میر سید صاحب کے جواب مذکور کو رد کیا ہے تردید کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات ما قبل میں ثابت ہو چکی ہے کہ محققین کا مذہب حصول الاشیاء بانفسہا ہے لہذا زید کی صورت خارجیہ بعینہ صورت ذہنیہ ہے ان دونوں میں اتحاد ہے اور ان دونوں کا باہم اتحاد اور تصادق تقاضا کرتا ہے کہ جو حکم متحدین متصادقین میں سے ایک کا ہو وہی حکم دوسرے کا ہو اور جب صورت ذہنیہ کیلئے عمل ہونے کا حکم ثابت ہو چکا ہے متعین ہو نیک حکم ثابت ہو چکا ہے تو یہ حکم صورت خارجیہ کیلئے بھی ثابت ہو جائے گا کہ صورت خارجیہ بھی عمل اور متعین ہے صورت ذہنیہ سے اور یہاں پر جو متعین عنہ ایک ہے ہم اسکو متعین کہہ سکتے ہیں اور جو متعین کثیرین ہیں اس کو ہم متعین عنہ کہہ سکتے ہیں لہذا وہ شک کے مشہور مذکور جوں کا توں باقی ہے یعنی جزئی کی تعریف جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔

## سوال: بل الجواب ان المراد اكثر..... كلها هويت زید۔

شارح مطالع نے جو شک مذکور کا جواب دیا ہے صاحب سلم اسے نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تکرر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مکررۃ بحسب الخارج (۲) کثرت بحسب الذہن: کلی میں جو کثرت معتبر ہے وہ کثرت بحسب الخارج ہے اور مادہ نقص میں جو کثرت پائی جاتا ہے وہ کثرت بحسب الذہن ہے یعنی یہ کثرت اذہان میں ہے خارج میں نہیں اس لئے کہ تمام صورت ذہنیہ کا مصداق صرف ایک صورت خارجیہ ہے۔ اگر بالفرض یہ تمام صورت ذہنیہ خارج میں پائی جائیں تو زید کی صورت خارجیہ کا عین ہوں گی جس طرح کہ چراغ کے اگر مختلف عکوس علیحدہ علیحدہ وجود حاصل کر لیں تو بعینہ چراغ کا عین ہونگے ان میں کسی قسم کا اختلاف اور تعدد نہیں ہو گا۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ کلی کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے یعنی فی الخارج اب تعریف کا حاصل یہ ہو جائے گا کہ مفہوم کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکرر کو جائز قرار دے بحسب الافراد علی سبیل الاجتماع فی الخارج۔ اس تعریف میں بحسب

الافراد کی قید سے جزئی خارج ہو جائے گی اور علی سبیل الاجتماع سے نقوض ثلاث خارج ہو جائیں گے۔ اور فی الخارج کی قید سے شک مشہور خارج ہو جائے گا۔ واللہ اعلم و علمہ اتم و احکم۔

### تیسرا واما الکلیات الفرضیہ و..... تکثرها فی الخارج۔

صاحب سلم جواب مذکور پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

**سوال:** سوال یہ ہوتا تھا ہے آپ کلی کی تعریف مانع مانتے مانتے اسکی جامعیت کو کو بیٹھے یعنی ایک سوال سے بچنے کیلئے آپ نے جو جواب دیا اس پر دو سوال وارد ہو گئے تو لینے کی بجائے دینے پڑ گئے اور مشہور مقولہ ہے فز من المعطوف لام تحت المیزاب کے مصداق بن گئی سوال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جواب مذکور میں کہا کہ کلی کی تعریف میں تکثر باعتبار افراد خارجہ کے ہوتا ہے تو اس سے تو کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ کلیات فرضیہ ایسی کلیات کو کہا جاتا ہے جن کا صدق واقع نفس الامر میں میں کسی فرد پر ممکن ہی نہ ہو چہ جائیکہ خارج میں تحقق ہو جیسے شریک باری تعالیٰ اور لاشی وغیرہ اور معقولات ثانیہ بھی خارج ہو جاتی ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ انکو کہا جاتا ہے جن کے عروض کا ظرف ذہن ہو جیسے مفہوم علم مفہوم کلی مفہوم صورت عقلیہ اس لئے کہ کلی ہو نیکامدار تکثر فی الخارج ہونے پر ہے اور معقولات ثانیہ خارج میں موجود نہیں۔

**جواب:** یہ سوال تب وارد ہوتا ہے جب کلی ہونے کا مناط تکثر فی الخارج بالفصل ہوتا۔ حالانکہ کلی ہونے کا مناط تکثر فی الخارج بالفصل نہیں۔ بلکہ اس کا مناط یہ ہے کہ عقل اس کے تکثر فی الخارج کو جائز رکھیں اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ مفہوم جو طہائت اور خصوصیت پر مشتمل ہو عقل اسکے تکثر فی الخارج کو جائز قرار نہیں دیتی۔ اور ہر وہ مفہوم جو طہائت اور خصوصیت پر مشتمل نہ ہو تو واقع نفس الامر میں عقل اسکے تکثر بحسب الخارج کو جائز قرار دیتی ہے اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کلیات فرضیہ میں جب اسکے نفس مفہوم من حیث ہو ہو کا لحاظ کیا جائے قطع نظر کرتے ہوئے اس

بات سے کہ کلیات فرضیہ کا صدق واقع نفس الامر میں کسی فرد پر ہے اس لحاظ سے یہ طہارت اور خصوصیت پر مشتمل نہیں لہذا انکسار بحسب الخارج کا اسیں پایا جانا ممکن ہے۔ اور ایسے ہی معقولات ثانیہ کے مفہوم من حیث ہی ہی کا جب تصور کیا جائے قطع نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ معقولات ثانیہ کا عروض برائے معروض کیلئے ذہن کا ظرف ہونا شرط ہے تو معقولات ثانیہ کا مفہوم من حیث ہی ہی کے لحاظ سے یہ طہارت اور خصوصیت پر مشتمل نہیں لہذا عقل اس کے تکثر فی الخارج کو جائز قرار دے گا لہذا اکل کی تعریف کلیات فرضیہ پر بھی صادق آئی اور معقولات ثانیہ پر بھی۔

**هتوه** **حتى قيل ان الكليات الفرضية.....كليات**

صاحب سلم نے محقق دوانی کے قول کے ساتھ اس جواب مذکور کی تائید پیش کی ہے محقق دوانی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ کلیات فرضیہ کا کلی ہونا ان کے ایسے افراد کے لحاظ سے جو افراد خارج میں پائے جاتے ہیں باقی رہی یہ بات کہ وہ افراد کیا ہیں وہ افراد حقائق موجودہ ہیں۔ مثلاً لاشی کا کلی ہونا لاشی کے لحاظ سے ہے اور شئی خارج میں موجود ہے لامکن کا کلی ہونا ممکن کے لحاظ سے ہے اور ممکن خارج میں موجود ہے اس پر زیادہ سے زیادہ سوال یہ ہوگا کہ کلیات فرضیہ اور حقائق موجودہ میں تباہی ہے اس لئے کہ احدهما میں وجود کا ثبوت ہے اور آخر میں سلب ہے۔ یہ اجتماع نتیجہ میں ہے تو ایک مباین کا دوسرے مباین پر صدق اور حمل کیسے ہو سکتا ہے؟ یعنی کلیات فرضیہ حقائق موجودہ پر کیسے محمول ہو سکتی ہے کیسے صادق آ سکتی ہیں۔

**جواب:** محقق دوانی نے جواب دیا کہ ہم حقائق موجودہ پر کلیات فرضیہ کے اطلاق کو محال سمجھتے ہیں۔ لیکن کسی چیز کا محال ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ من کل الوجوہ محال ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ من وجہ محال ہو اور من وجہ محال نہ ہو یعنی جس جہت کے لحاظ سے محال ہے اس جہت سے قطع نظر کر لی جائے تو محال محال نہیں رہتا یہاں پر اگر اثبات کو دیکھا جائے کہ حقائق میں موجودہ اور کلیات فرضیہ میں تغایر ہے تو اس اعتبار سے حمل محال ہے لیکن اگر اس سے قطع نظر

کرتے ہوئے اس بات کو دیکھا جائے کہ کلیات فرضیہ حدیث پر مشتمل نہیں تو ان کا حل حقائق موجودہ پر محال نہیں درست ہے۔

### نتیجہ ہذا۔

مکمل ترکیب مقام کے مناسب الامر ہذا یہ مبتدا خبر ہے (۲) ہذا مفعول ہے فعل مقدر خدا کیلئے خدا کی جو ہا ہے اسم فعل بمعنی خدا ہے اور ہذا اسم اشارہ مفعول ہے۔ (۳) اگر ہذا کے ساتھ آگے واؤ ہو تو یہ مفعول بنے گا فعل دعو کا جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس بات کو چھوڑو اگلی بات سنو۔

### نتیجہ الکلیت والجزئیة صفة للمعلوم وقیل صفة للمعلم۔

صاحب سلم ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اس بات میں تو اتفاق ہے کہ کلیت اور جزئیت من لیل الصفات ہیں اور معنی کی صفت ہیں اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ علم کی صفت بھی ہیں اور معلوم کی صفت بھی ہیں لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اولاً کس کی صفت میں ثانیاً بالعرض کس کی صفت ہیں جس میں تین مذہب ہیں صاحب سلم نے دو ذکر کئے

**جمهور کا مذہب:** یہ ہے کہ کلی، جزئی ہونا اولاً بالذات معلوم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض بالواسطہ بالقیع علم کی صفت ہیں

**میر سید صاحب کا مذہب:** یہ ہے کہ کلی جزئی ہونا اولاً بالذات تو علم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض بالواسطہ معلوم کی صفتیں ہیں۔

**جمهور کی دلیل:** کہ علم ایک ایسی کیفیت نفسانیہ کا نام ہے جو ذهن میں تشخصات ذہنیہ کیساتھ متعین ہو کر پائی جاتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو چیز تشخصات ذہنیہ کے ساتھ متعین ہو کر پائی جائے گی وہ صرف جزئی ہی کا درجہ ہے۔ اس میں کلی کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی اور جزئی بالذات اور بلا واسطہ معلوم کی صفتیں ہیں اور بالعرض بالقیع علم کی صفت ہیں۔



میر سید صاحب کی دلیل: کہ حصول علم کے دو طریقے تھے ہیں

پہلا طریقہ حواس خمسہ ظاہرہ آنکھ، ناک، کان، ہاتھ، منہ، پاؤں سے جو علم ان سے حاصل ہوا اس کو احساس کہتے ہیں اور احساس علم جزئی ہے اس وجہ سے جس کو دیکھا ہے صرف اسی جزئی کا علم حاصل ہوا ہے۔

دوسرا طریقہ عقل کے ذریعے حصول علم ہوا اور جو علم بذریعہ عقل حاصل ہو گا وہ علم کلی ہو گا اس وجہ سے کہ عقل مدرك کلیات ہے تو معلوم اور ثابت ہوا کہ جزئی کلی ہونا اولاً بالذات علم کی صفت ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ کلیت جزئیت اولاً بالذات ہر دونوں کی صفت ہیں یعنی علم کی بھی صفت اور معلوم کی بھی صفت۔

**سوال:** صاحب سلم نے یہ بیان کیوں نہیں کیا۔ بعض نے جواب دیا کہ اختصار ہے جوکل ہے

**جواب:** بعض نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ مصنف کا مقصود اس مقام پر نفس اختلاف کو بیان

کرنا ہے نہ کہ اختلاف کے صحیح مذاہب کو اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مذہب ثالث کوئی علیحدہ مذہب نہیں بلکہ مذہبین قولین اولین کا مجموعہ ہے تو گویا ضمناً مذہب ثالث ذکر ہو گیا۔

بعض نے محاکمہ بیان کیا کہ کلی کی تعریف میں جو صدق علی الکثیرین معتبر ہے اسے متن معنی ہیں۔

(۱) صدق بمعنی حمل (۲) صدق بمعنی کشف یعنی کثیرین کیلئے فشاء انکشاف ہو۔

(۳) مطابقت اگر صدق بمعنی حمل مراد ہو تو اس صورت میں کلیت جزئیت اولاً بالذات معلوم کی

صفتیں ہوں گی اس لئے کہ کلی کی تعریف اب یہ ہو جائے گی کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر محمول

ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ صورت من حیث ہی ہی کے درجہ میں محمول واقع ہو سکتی ہے اور

صورت من حیث ہی ہی مرتبہ معلوم بالذات کے درجہ میں ہے لہذا اگر صدق کا معنی حمل ہو تو

یہ دونوں معلوم کی صفت ہوں گے اولاً بالذات اور اگر صدق بالمعنی الثانی یعنی بمعنی کشف

ہو تو کلی ہونا اور جزئی ہونا اولاً بالذات علم کی صفت ہوں گی اس لئے کہ کلی کی تعریف بھی یہ ہو

جائے گی کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین کیلئے فشاء انکشاف ہو۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ فشاء انکشاف

علم ہے نہ کہ معلوم۔ لہذا اصدق بمعنی کشف ہو تو یہ اولاً بالذات علم کی صفتیں ہوں گی اور اگر صدق بالمعنی الثانی یعنی بمعنی مطابقت مراد لیا جائے تو کلیت اور جزئیت دونوں کی صفتیں ہوں گی اولاً بالذات اس لئے کہ مطابقت میں تقیم ہے یہ مطابقت باعتبار کشف کے کہ یا باعتبار حمل کے ہو لہذا اس صورت میں علی سبیل المسح الکل کلیت علم و معلوم دونوں کی صفت بن جائے گی اس لئے کہ مطابقت محلی معلوم کی صفت اور مطابقت کشفی علم کی صفت ہے۔ بہر حال یہ اختلاف بہ نزاع نزاع حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے۔ اگرچہ صاحب سلم کی عبارت سے نزاع حقیقی معلوم ہوتا ہے حالانکہ یہ نزاع حقیقت نہیں نزاع حقیقی وہ ہوتا ہے جس میں مثبت جس چیز کا اثبات جس لحاظ اور جس حیثیت سے کرے ثانی بھی اسی چیز کی نفی اسی لحاظ اور حیثیت سے کرے حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں۔ اس لئے کہ اگر صدق کا معنی کشف لیا جائے تو سب کا اتفاق ہے کہ کلیت جزئیت علم کی اولاً بالذات صفت ہیں معلوم کی نہیں اور اگر حمل کیا جائے تو اتفاق فریقین معلوم کی صفتیں ہیں۔

### سوال: والجزئی لا یكون کاسبا ولا مکتسبا۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: جب مفہوم کی دو قسمیں تھیں کلی اور جزئی تو منطق میں تو فقط کلی سے بحث کی جاتی ہے جزئی سے بحث کیوں نہیں کی جاتی؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ منطق میں اس چیز سے بحث ہوتی ہے جس کو ابصال الی

المجهول میں دخل ہو اور ابصال الی المجهول میں دخل اس چیز کو ہوتا ہے جو معرف بن سکے۔ جب کہ جزئی نہ معرف بن سکتی ہے اور نہ معرف بن سکتی ہے تو اس کا ابصال الی المجهول میں دخل نہ ہوا تو جزئی منطق میں بحث نہ نہیں ہوتی تو یہاں پر صاحب سلم نے دو دعوے کیے۔

دعویٰ اولیٰ جزئی کا سب نہیں۔ دعویٰ ثانیہ جزئی مکتب نہیں ہے۔

کا سب نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ یہ تعریف میں جزئی جزء بن کر نہیں آتی یعنی اس سے کسی شئی کو حاصل نہیں کیا جاسکتا اور مکتب نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اس کو کسی شئی سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

**دعویٰ اولیٰ کسی دلیل:** اگر جزئی کا سب ہو تو اولاً اس میں دو احتمال ہیں مابینا دوسرے احتمال کے پھر دو احتمال ہیں۔ کل تین احتمال ہوئے جب تینوں احتمال باطل ہو جائیں گے تو جزئی کا سب ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔

**احتمال اول:** یہ ہے کہ جزئی کا سب ہو جزئی کیلئے یہ احتمال اس لئے باطل ہے کہ قاعدہ مسئلہ ہے کہ الجزئیات کلھا متباہات۔ جب جزئیات کا آپس میں تباہ ہوا تو ایک تباہیں دوسرے تباہیں کیلئے کا سب نہیں بن سکتی کیونکہ کا سب کا حاصل ہونا ہے مکتب پر جب کہ تباہیں میں سے ایک کا دوسرے پر حمل ہرگز نہیں ہو سکتا یوں نہیں کہا جاسکتا زید عمرو۔

**احتمال ثانی:** یہ ہے کہ جزئی کا سب ہو کلی کیلئے اس میں پھر دو احتمال ہیں کہ وہ جزئی اس کلی کا فرد ہوگی یا نہیں اگر جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت ان میں تباہ آجائے گا اور تباہیں ہو سکی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا جب حمل نہیں ہو سکے گا تو کا سب نہیں بن سکتی۔

**احتمال ثالث:** جزئی کا سب ہو کلی کیلئے اور یہ جزئی اس کلی کا فرد ہو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت وہ جزئی اخص ہوگی اور کلی اعم حالانکہ کا سب کیلئے مساوی ہونا ضروری ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ جزئی کا سب نہیں ہو سکتی۔

**دعویٰ ثانیہ کسی دلیل:** جزئی کسی شئی سے مکتب بھی نہیں ہو سکتی اس کی دلیل بھی یہی ہے جو ابھی گزری ہے کہ اگر جزئی مکتب ہو تو اس کے کا سب میں تین احتمال ہیں۔

**پہلا احتمال:** اس کا کا سب جزئی ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ جزئیات کا آپس میں تباہ ہوتا ہے اور وہ تباہیں میں سے ایک کا حاصل دوسرے پر نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ کا سب کیلئے ضروری ہے کہ اس کا حاصل مکتب پر ہو۔

**دوسرا احتمال:** کہ اس جزئی مکتب کا کا سب ایسی کلی ہو کہ یہ جزئی اس کا فرد نہ ہو تو اس سے بھی تباہ ہوگا تباہیں کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا جب حمل نہیں ہوگا تو وہ اس کیلئے کا سب نہیں

بن سکتی یہ اس کیلئے مکتب نہیں ہو سکتا۔

**تیسرا احتمال :** کہ اس جزئی مکتب کا کاسب ایسی کلی ہو کہ جزئی مکتب اس کا فرد ہو تو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت کاسب اعم ہوگا حالانکہ کاسب کا مساوی ہونا ضروری ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو یہ دعویٰ ثانیہ ثابت ہو گیا کہ جزئی کسی سے مکتب نہیں ہو سکتی۔

**سوال :** آپ نے کہا کہ جزئی منطق میں محوٹ عنہ نہیں ہوتی حالانکہ جزئی کی تعریف کی جاتی ہے اسی طرح جزئی اضافی کی بھی تعریف کی جاتی ہے تو جزئی محوٹ عنہ ہوتی؟

**جواب :** جزئی کی تعریف وغیرہ کا بیان شئی کے مفہوم ہی کا بیان سمجھا جاتا ہے اس کو بحث عن الشئی قطعاً نہیں کہا جاتا۔

**سوال :** جزئیات میں کسب و اکتساب کا سلسلہ چلتا رہتا ہے جسے ان قضایا تخصیہ کے موضوعات جو شکل اول کا صغریٰ و کبریٰ نہیں جیسے ہذا زید و زید انسان۔ نتیجہ: ہذا انسان اور جس طرح استقرار و تمثیل میں استقرار نام ہے کہ جزئیات میں جستجو کی جائے تاکہ اسے کلی کا حکم معلوم کیا جائے اور تمثیل نام ہے اس بات کا کہ ایک جزئی کو قیاس کیا جائے دوسرے جزئی پر جو اسکے مغایر ہو علت میں مشترک ہو نیکی وجہ سے لہذا آپ کا یہ کہانا کیسے صحیح ہوگا کہ جزئی جزئیات میں کسب و اکتساب کا سلسلہ نہیں چلتا؟

**جواب :** ہم نے جو کہا کہ جزئیات کا سب و مکتب نہیں ہو سکتیں اس سے مراد یہ ہے کہ جزئیات کا تصورات کا سب و مکتب نہیں ہو سکتے۔ یہ قطعاً مراد نہیں ہے کہ جزئیات کے علوم مطلقاً کا سب و مکتب نہیں ہو سکتے۔

### **قرن و قد یقال لكل مندرج تحت کلی آخر۔**

مصنف محبت اللہ بہاری صاحب اس عبارت میں جزئی کے دوسرے معنی جزئی اضافی کو بیان کیا ہے کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جزئی حقیقی جو کثیرین پر صادق نہ آئے۔ (۲) جزئی اضافی جس کا حاصل یہ ہے کہ جزئی اضافی ہر وہ مفہوم ہے جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو خواہ اس میں

تکثر جائز ہو یا نہ ہو جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے جو کہ کلی ہے اور حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اور جسم نامی جسم مطلق کے تحت داخل ہے اور جسم مطلق جو ہر کے تحت داخل ہے تو جزئی بالمعنی الثانی کے اعتبار سے انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق یہ سب جزئی ہیں اس لئے کہ یہ دوسری کلی کے تحت داخل ہیں۔

### ترجمہ: ويختص بالاضافى الاول بالحقيقى۔

کہ جزئی بالمعنی الاول کو جزئی حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔۔

**وجہ تسمیہ:** جزئی اضافی کو جزئی اضافی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے اور وہ غیر کلی ہے جس کے تحت یہ مندرج ہے۔

**جزئی حقیقی کی وجہ تسمیہ:** جزئی حقیقی کو جزئی حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔

**سوال:** مصنف محبت اللہ بہاری صاحب نے جزئی اضافی کی تعریف مشہور کیوں عدول کیا ہے جو کہ تمہی اخص تحت الاعم؟

**جواب:** اخص اور الاعم متضامین ہیں اور متضامین کو تعریف میں ذکر کرنا درست نہیں ہوتا اسی وجہ سے تعریف مشہور سے عدول کیا ہے۔

**تایید:** جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کیا ہے۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان مشہور یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے کہ جزئی حقیقی اخص مطلق ہے اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے اور قاعدہ ہے جہاں اخص پایا جائے وہاں اعم پایا جانا ضروری ہے لہذا جو جزئی حقیقی ہوگی وہ جزئی اضافی بھی یقیناً ہوگی۔ لیکن جہاں اعم ہو وہاں اخص کا ہونا کوئی ضروری نہیں لہذا ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے جزئی حقیقی تو اس لئے ہے کہ صدق علی التکلیفین نہیں ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ یہ ایک معنی عام کلی انسان کے تحت داخل ہے لیکن انسان، جسم نامی،

انسان حیوان جسم مطلق یہ جزئی اضافی تو ہیں اس لئے کہ یہ اعم کے تحت مندرج ہیں کلی کے تحت مندرج ہیں لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ یہ صادق علی الکثیر ہیں۔ عند البعض ان کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے جیسا کہ محشی نے ذکر کیا ہے اور جہاں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ دو مادے تو پہلے بیان کر دیے مادہ اجتماعی زید ہے اور مادہ افتراقی (۱) انسان حیوان وغیرہ اور تیسرا مادہ افتراقی کہ ذات باری تعالیٰ یہ جزئی حقیقی تو نہیں لیکن جزئی اضافی نہیں لیکن یہ نزاع بھی کوئی حقیقی نزاع نہیں بلکہ یہ نزاع اعتباری لفظی ہے جن لوگوں نے حق تعالیٰ پر جزئیت کا اطلاق کرنے کی جرأت کی ہے انکے ہاں تین مادے ہو کر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہوگی اور جو لوگ حق تعالیٰ کی طرف جزئیت کا اطلاق نہیں کرتے انکے ہاں صرف دو ہی مادے ہوئے اور نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے۔

### کلیان ان تصادقا کلیاً ..... واخص مطلقاً۔

صاحب سلم نے دو کلیوں کے درمیان نسبت اربعہ کو بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی نہ کسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے وہ چار نسبتیں یہ ہیں:-

(۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (۴) عموم و خصوص من وجہ۔

**وجہ حصر:** ہر دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں ان میں تصادق کلی ہوگا یا نہیں اگر تصادق کلی ہو یعنی ہر کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق ہو تو ایسی کلیاں کو متساوین کہا جاتا ہے اور انکی نسبت کو تساوی کہا جاتا ہے جیسے انسان اور تاملق۔ اگر تصادق کلی نہ ہو تو پھر یقیناً تقارق ہوگا اور پھر یہ تقارق دو حال سے خالی نہیں تقارق کلی ہوگا یا تقارق جزئی اگر تقارق کلی ہو یعنی دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ ہو تو ایسی کلیاں کو متباہنین کہا جاتا ہے اور نسبت کو تباین کہہ جاتا ہے اور اگر تقارق جزئی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یہ تقارق جزئی جانہین سے ہوگا یا تقارق جانب واحد سے ہوگا اگر تقارق جانہین سے ہو یعنی دو کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے تو ایسی کلیاں میں سے ہر ایک کو اعم











کے اندر بھی وجود موضوع ہے اور موجبہ محصلہ میں بھی وجود موضوع ہے اس لئے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ بعض انسان ناطق میں بھی موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں اور قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین یعنی بعض انسان لیس بلا ناطق میں بھی موضوع کے افراد خارج میں موجود ہے تو اس مثال کے اندر سالبہ معدولۃ الطرفین موجبہ محصلہ کو مستلزم ہے اور موجبہ محصلہ اس کو لازم ہے لہذا صاحب سلم نے اگر تصادق کی نقیض رفع التصادق یعنی قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین کو دلیل میں ذکر نہیں کیا تو اس کے لازم قضیہ موجبہ محصلہ کو ذکر کر دیا ہے تو کوئی غلطی کی ہے لہذا متین کی دلیل الا افتراق فی الصدق کو پیش کرنا درست ہو۔

**جواب:** ہمارا یہ دعویٰ کہ متین مساویں کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے اور تصادق ہوتا ہے یہ دعویٰ صرف اس مثال مذکور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ ہمارا دعویٰ عام ہے کہ ہر متین مساویں کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے اور بعض مساویں ایسی ہیں جن کی نقیضین کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا جیسے مفہومات شاملہ مثلاً حشی اور ممکن ان میں نسبت تساوی کی ہے اور ان کی نقیضین لا حشی اور لاممکن ان کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا اس لئے کہ خارج میں جو چیز پائی جائے گی وہ حشی اور ممکن ہوگی تو سالبہ معدولۃ یعنی بعض الا حشی لیس بلا ممکن صادق ہوگا اس لئے کہ سالبہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا۔ اور موجبہ محصلہ بعض الا حشی ممکن یہ صادق نہیں آئے گا کیونکہ موجبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے لہذا وہ شک اور منع اپنے حال پر باقی ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ اگر مساویں کی نقیضین میں تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدق ہوگا یہ ممنوع ہے اس لئے تفارق فی الصدق نہ تو تفارق کی نقیض ہے اور نہ ہی نقیض کا لازم ہے۔

**متن:** وما قيل ان صدق السلب على ..... يستلزم التفارق۔

صاحب سلم شک مشہور کا جو جواب متاخرین دیا ہے اس کو نقل کر کے فی بعد تسلیمی سے رد کر رہے ہیں جس سے پہلے بطور تمہید کے ایک بات جان لیں متاخرین نے ایک قضیہ ایجاد کیا ہے

جس کا نام انہوں سالۃ المحمول رکھا ہے اس سالۃ المحمول اور سالۃ بیضہ میں فرق یہ ہے کہ سالۃ بیضہ میں موضوع اور محمول میں سے ہر ایک کا تصور کرنے کے بعد محمول کا موضوع سے سلب کر لیا جاتا ہے اور سالۃ المحمول میں موضوع اور محمول کا تصور کرنے کے بعد محمول کا موضوع سے پھر اس سلب شدہ محمول کو موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور یہ قضیہ سالۃ المحمول اگر موجب ہو تو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اگر سالۃ ہو تو وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اس تمہید کے بعد متاخرین کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ شک مشہور اور منع مذکور تب وارد ہوتا ہے جب عنین تساویں کی نقیضین کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ کو موجب کلیہ معدولۃ الطرفین قرار دیا جائے۔

جیسا کہ انسان اور ناطق کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ کل لا انسان لا ناطق و کل لا ناطق لا انسان کو موجب کلیہ معدولۃ الطرفین قرار دیا کہ اس صورت میں آپ کا یہ اشکال اور سوال ضرور ہوگا کہ تفارقی فی الصدق رفع تصادق کو لازم نہیں لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ عنین تساویں کی نقیضین کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ موجب کلیہ سالۃ المحمول ہے جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہی نہیں لہذا اسکی نقیض سالۃ جزئیہ سالۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا کرے گا تو اس صورت میں نقیضین کے درمیان رفع تصادق سے جو قضیہ حاصل ہوگا وہ سالۃ الطرفین نہیں ہوگا وہ سالۃ المحمول ہو گا جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور تفارقی فی الصدق سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے وہ قضیہ موجب مصلہ ہوتا ہے اور یہ موجب مصلہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا وجود موضوع کا تقاضا کرنے میں تفارقی فی الصدق اور رفع تصادق میں تلازم ہے۔

**ترجمہ** فبعد تسلیمہ انم یتیم اذا..... فلا مساع لذالک۔

مصنف نے متاخرین کی پیش کردہ جواب پر دو رد کیے ہیں ایک رد ضمنی اور عدم تسلیمی ہے اور دوسری تردید صریحی اور تسلیمی ہے۔

**پہلی تردید:** ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قضیہ موجب سالۃ المحمول وجود موضوع کا



میں سے نہ ہوں تو ان کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی اس لئے کہ جب عینین مساویں مفہومات شاملہ میں سے نہیں ہوگی تو انکی نقیضین کے افراد خارج میں پائے جائیں گے۔ اور وجود موضوع کے وقت موجبہ محصلہ اور سالبہ کے درمیان تلازم ہوتا ہے مثلاً انسان اور ناطق میں نسبت تساوی کی ہے اور یہ مفہومات شاملہ میں سے نہیں۔ جن کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق ہے انکے افراد خارج میں موجود ہیں تو موجبہ کلیہ کل لا انسان لا ناطق صادق ہوگا اگر یہ صادق نہ ہو تو اسکی نقیض بعض الانسان ليس بلا ناطق یہ صادق ہوگا کیونکہ موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں اور وجود موضوع کے وقت موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ میں تلازم ہوتا ہے لہذا موجبہ محصلہ یعنی بعض الا انسان ناطق صادق ہوگا یہی تفارق فی الصدق ہے۔ ثابت ہوا کہ رفع تصادق جو کہ تصادق کی نقیض ہے یہ تفارق کو مستلزم ہے اور تفارق اس کو لازم ہے لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ درست ہوا اگر تساویں کی نقیضین کے درمیان تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا کیونکہ تفارق فی الصدق اگرچہ تصادق کی نقیض نہیں لیکن نقیض کا لازم ہے۔

**سوال:** منطقی قواعد تو عام ہوتے ہیں تم نے تخصیص کیوں کر دی؟

**جواب:** تعمیم طاقت بشریہ کے مطابق ہوتی ہے اور نیز تعمیم باعتبار غرض کے ہوتی ہے اور مناطقہ کی غرض نقائص مفہومات شاملہ سے بحث کرنے کے متعلق نہیں ہے۔

**نتیجہ:** ونقیض الاعم والاخص مطلقاً بالعکس۔

**دعویٰ ثانیہ:** صاحب سلم ان دو کلیوں کی نقیضوں میں نسبت کو بیان کر رہے ہیں جن میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہو۔ یہ دعویٰ ثانیہ ہے کہ جن عینین کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان بھی نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہوگی لیکن بالعکس یعنی عینین میں جو کلی اعم مطلق تھی وہ نقیضین میں اخص مطلق ہو جائے گی اور جو عینین میں اخص مطلق تھی وہ نقیضین میں اعم مطلق ہو جائے گی اس دعویٰ ثانیہ کی جزئیں ہیں۔

**جزء اول:** اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہوگی یعنی ہر وہ چیز جس پر اعم مطلق کی نقیض صادق آئے گی اس پر اخص مطلق کی نقیض بھی ضرور صادق آئے گی۔

**جزء ثانی:** اخص مطلق کی نقیض اعم مطلق ہوتی ہے۔ یعنی جہاں پر اخص مطلق کی نقیض صادق آئے گی اس پر اعم مطلق کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔ جیسے حیوان اور انسان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی تھی تو انکی نقیضین لا انسان اور لا حیوان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن عینین میں حیوان اعم تھا اور نقیضین میں یہ اخص بن گیا اور عینین میں انسان اخص تھا تو نقیضین میں لا انسان اعم ہو جائے گا۔

**دعویٰ ثانیہ کی جزء اول کی دلیل:** کہ انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے لا انسان میں انتفاء خاص ہے اور لا حیوان میں انتفاء عام ہے تو نقیض اعم عبارت ہوئی انتفاء عام سے اور نقیض اخص عبارت ہوئی انتفاء خاص سے اور انتفاء عام ملزوم انتفاء خاص لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء عام مستلزم ہوتا ہے انتفاء خاص کو تو جہاں انتفاء عام ہوگا یعنی لا حیوان ہوگا وہاں انتفاء خاص ضرور ہوگا یعنی لا انسان ضرور صادق آئے گا کیونکہ ملزوم کے انتفاء سے لازم کا انتفاء ضروری ہے لہذا دعویٰ ثانیہ کی جزء اول ثابت ہوگئی کہ ہر وہ مقام جہاں نقیض اعم پائی جائے گی وہاں پر نقیض اخص بھی ضرور پائی جائے گی۔

**دعویٰ ثانیہ کی جزء ثانی کی دلیل:** کہ جہاں نقیض اخص پائی جائے وہاں نقیض اعم کا پایا جانا ضروری نہیں۔ مثلاً جہاں لا انسان صادق آئے وہاں لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نقیض اخص عبارت ہے انتفاء خاص سے اور نقیض اعم عبارت ہے انتفاء عام سے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء خاص انتفاء عام کو مستلزم نہیں ہوتا۔ مثلاً جہاں لا انسان صادق آئے وہاں لا حیوان بھی ضرور صادق آئے تو حیوان اور انسان کی نقیضین میں نسبت عموم خصوص مطلق کی نہیں رہے گی بلکہ نسبت تساوی کی ہو جائے گی۔ جب نقیضین میں نسبت تساوی کی ہوگی تو عینین یعنی حیوان اور انسان نسبت تساوی کی ہوگی حالانکہ ان میں نسبت عموم خصوص

مطلق کی فرض کر چکے ہیں اور واقع میں بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تو یہ خلاف مفروض خلاف واقع ہوئی وجہ سے باطل ہے لہذا اماننا پڑے گا کہ جہاں نقیض اخص یعنی لا انسان صادق آئے وہاں نقیض اعم یعنی لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں۔ تو دعویٰ ثانیہ کی دونوں جزئیں دلائل سے ثابت ہو گئیں۔

### نتیجہ ما تباین ..... وشک بان لا اجتماع

صاحب سلم نے یہاں پر دعویٰ ثانیہ پر اشکال کو بیان کیا ہے جو فضلاء طوس کی جانب سے وارد ہوا ہے۔  
**شک اول کسی تقریر:** یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ ثانیہ تسلیم نہیں کرتے کہ جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو بلکہ ہم دو کلیاں ایسی پیش کرتے ہیں جن کے عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن انکی نقیضین میں نسبت جابین کی ہے۔ مثلاً لا اجتماع النقیضین اور انسان یہ دو کلیاں ایسی ہیں جن میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اور عموم خصوص مطلق کی نسبت میں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی یہاں بھی دو مادے ہیں۔ زید یہ انسان بھی ہے اور لا اجتماع النقیضین بھی ہے تو اس زید پر دونوں سچے آگئے۔ یہ مادہ اجتماعی ہے اور انسان کے علاوہ ہر چیز پر لا اجتماع النقیضین تو سچا آئے گا مگر انسان سچا نہیں آئے گا مثلاً گدھا، گھوڑا وغیرہ یہ لا اجتماع النقیضین تو ہیں لیکن انسان نہیں یہ مادہ افتراقی ہے تو ان دو کلیوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوئی لیکن انکی نقیضین یعنی اجتماع النقیضین اور لا انسان میں نسبت جابین کلی کی ہے کہ لا انسان مثلاً درخت پر، دیوار پر، کتاب پر، صادق آتی ہے لیکن یہاں پر اجتماع نقیضین صادق نہیں آتا اور جہاں پر اجتماع النقیضین سچا آئے وہاں لا انسان صادق نہیں آتا۔ اس وجہ سے کہ اجتماع النقیضین کا کوئی فرد موجود ہی نہیں تو پھر وہاں لا انسان سچا نہیں آئے گا۔

### وايضاً الاممکن العام من الممكن ..... ممکن عام



صاحب سلم دوسری شک کو نقل کر رہے ہیں جو کہ ابو بکر رحمہ اللہ محمد القادری کی طرف سے وارد ہوتا ہے جس سے قبل دو تہیدوں کا جاننا ضروری ہے۔

**تمہید اول:** امکان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) امکان خاص (۲) امکان عام۔

**امکان عام:** وہ ہے جس میں سلب ضرورت من جانب واحد ہو۔

**امکان خاص:** وہ واحد ہوتا ہے جس میں سلب ضرورت من جانبین ہو۔ اس بناء پر جہاں امکان خاص ہوگا وہاں کیونکہ سلب الضرورة عن الجانبین کے ضمن میں سلب ضرورة عن جانب واحد بطریق اولیٰ ہوتا ہے لیکن جہاں امکان عام ہو وہاں ضروری نہیں کہ امکان خاص بھی ہو اس لئے کہ لا یلزم من سلب احدهما سلیمہما تو اس سے ثابت ہوا کہ امکان خاص اور امکان عام کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے امکان خاص اخص مطلق ہے کہ دو امکان عام سے مرکب ہے۔ مثلاً زید قائم بالامکان الخاص یہ مرکب ہے زید قائم بالامکان العام اور زید لیس بقائم بالامکان العام سے اور امکان عام ام مطلق ہے۔

**تمہید ثانی:** کائنات کی تمام اشیاء تین حال سے خالی نہیں (۱) یا ان کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوگا۔ (۲) ہونا ضروری ہے اور نہ ہونا محال ہو (۳) نہ ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا محال ہو اگر ہونا اور نہ ہونا کوئی بھی ضروری نہ ہو دونوں برابر ہوں تو یہ سلب ضرورة جانبین سے ہے جس کو امکان خاص کہتے ہیں اور دوسرے کو واجب الوجود اور تیسرے کو ممتنع الوجود کہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ واجب اور ممتنع اور امکان خاص میں تباہی ہے۔ ان دو تہیدوں کے بعد شک ثانی کسی تقریر یہ ہے کہ ممکن عام اور ممکن خاص میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے ممکن عام ام مطلق ہے اور ممکن خاص اخص مطلق ہے۔ کماثر اور انکی تفسیر لا ممکن عام اور لا ممکن خاص کے درمیان بھی نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے لیکن بالعکس کہ لا ممکن عام اخص ہوگا اور لا ممکن خاص ام ہوگا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کل لا ممکن عام لا ممکن خاص اس اعتراض کو شکل اول بنا کر پیش کرتے ہیں۔

صغریٰ کل لا ممکن عام لا ممکن خاص۔ کبریٰ کل لا ممکن خاص اما واجب او  
ممتنع۔ نتیجہ: کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع پھر ایسی نتیجہ کو صغریٰ بتاتے  
ہیں کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع۔ کبریٰ: کل واجب او ممتنع ممکن عام۔  
نتیجہ: کل لا ممکن عام ممکن عام جو کہ باطل ہے اس لئے کہ انہیں اجتماع  
التقيضين لازم آتا ہے اور یہ بطلان آپ کی اس بات کو تسلیم کرنے سے لازم آیا کہ عموم خصوص  
مطلق کی تقیضین کے درمیان بھی یہی نسبت ہوتی ہے لیکن بالعکس۔

### قرنہ والجواب مامر من التخصيص۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں دونوں شک کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اپنے  
دعویٰ کو خاص کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ مفہومات شاملہ کے علاوہ ہے اور آپ نے جو  
شک اور اعتراض کیا ہے مفہومات شاملہ کو لے کر کیا ہے۔ اس لئے کہ شک اول میں لا اجتماع  
التقيضين مفہومات شاملہ میں سے ہے لہذا انکی تقیضین اجتماع التقيضين اور لا انسان  
میں یہ نسبت نہیں ہوگی اس طرح شک ثانی میں مغرئی ممنوع ہو جائے گا۔ کل لا ممکن عام لا  
ممکن خاص۔ یہ بھی مفہومات شاملہ یعنی ممکن عام اور ممکن خاص کے نقض ہیں لہذا  
جب ہم نے ان مفہومات شاملہ کو مستثنیٰ کر دیا تو انکو لیکر اعتراض وارد نہیں کیا جاسکتا۔

### قرنہ وبین تقيض الاعم والخاص تباین جزئی۔

صاحب سلم ان دونوں کلیوں کے تقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں جن دونوں  
میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو۔

دعویٰ ثالثہ: جن تقيضين کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو تو انکی تقیضین کے درمیان  
نسبت تباین جزئی کی ہوگی۔

### قرنہ كالمبتابين۔

دعویٰ رابعہ: ان دونوں کی تقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے جن میں نسبت تباین

کی ہو یہ دعویٰ راجعہ ہوا۔ کہ جن عنین کے درمیان نسبت بتاین کلی کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی ہوگی اور نسبت بتاین جزئی بعض مواد میں عموم خصوص من وجہ کی ضمن میں پائی جائے گی اور بعض مواد میں بتاین کلی کے ضمن میں پائی جائے گی۔

### حکمہ وهو التفارق فی الجملہ۔

تساوین جزئی: کی تعریف کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بتاین جزئی کہتے ہیں تفارقی فی الجملہ کو اور تفارقی فی الجملہ کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ایک کلی دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے۔

### حکمہ لان بین العینین تفارقا فی حیث ..... نقیض الآخر۔

صاحب سلم نے دونوں دعوؤں کی دلیل بیان کی ہے۔ یعنی عنین متباين اور عنین اعم وخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی کیسی ہے

**دلیل کا حاصل:** یہ ہے کہ عنین متباين اور عین اعم وخص من وجہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوتا ہے جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگا تو دوسرے کی نقیض صادق ہوگی اس لئے کہ ارتقا نقیضین محال ہے جب اس کا عین صادق ہوگا تو اس کی نقیض صادق نہیں ہوگی کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے تو ایک نقیض پائی جائے گی دوسری نقیض کے بغیر جب ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر پائی جائے گی تو یہی تفاق فی الجملہ ہے اور اسی کا نام ہے بتاین جزئی ہے۔ مثلاً حیوان اور ایض یہ عنین ہے جن میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے جب ان عنین میں سے ایک عین مثلاً حیوان بغیر ایض کے صادق آئے گا تو لامحالہ لا ایض صادق آئے گا کیونکہ ارتقا نقیضین محال ہے تو یہ لا ایض پایا گیا بغیر لا حیوان کے تو ایک نقیض پائی گئی بغیر دوسری کے۔ اور اسی طرح کہ جہاں ایض پایا جائے گا بغیر انسان کے تو وہاں انسان صادق آئے گا بغیر لا ایض کے۔ حاصل یہ ہوا کہ لا ایض پایا گیا بغیر لا حیوان کے اور لا حیوان پایا گیا بغیر لا ایض کے یہی بتاین جزئی ہے کہ ایک کلی کا



(۴) عینین میں تباہی کلی ہو اور انکی نقیصین کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی ہو۔ جیسے حجر اور حیوان ان عینین میں نسبت تباہی کلی کی ہے اور نقیصین لا حجر لا حیوان میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے ان امثلہ سے واضح ہو گیا کہ نسبت تباہی جزئی کی بھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور کبھی تباہی کلی کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

**سوال:** تباہی جزئی یہ نسبت خالصہ ہو گئی جس سے آپ کا چار نسبتوں میں حصر کرنا باطل ہوا۔

**جواب:** یہ ہے کہ اس نسبت تباہی جزئی کی کوئی مستقل علیحدہ نسبت نہیں بلکہ یہ تباہی کلی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوئی ہے لہذا نسبت کا حصر چار اقسام میں باطل نہ ہوا۔

### تیسرا سوال و جواب علی طبق مامر۔

یہاں پر دو سوال ہیں ایک سوال دعویٰ ثالثہ پر اور دوسرا سوال دعویٰ رابعہ پر۔

**دعویٰ ثالثہ پر سوال:** یہ ہے کہ آپ نے دعویٰ کیا جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو انکی نقیصین کے درمیان نسبت تباہی جزئی کی ہوتی ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم آپکو مثال دکھاتے ہیں کہ عینین کے درمیان تو نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے لیکن انکی نقیصین کے درمیان نسبت تباہی جزئی کی نہیں جیسے ہشی اور لا انسان ان عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے لیکن انکی نقیصین لا ہشی اور انسان کے درمیان نسبت تباہی جزئی کی نہیں کیونکہ تباہی جزئی کی تعریف میں صدق کل واحد منہما بدون الاخر فی نفس الامر۔ لیکن اس مثال میں لا ہشی تو نفس الامر میں کسی پر صادق ہی نہیں آتی تو انکی نقیصین کے درمیان نسبت تباہی جزئی کی متحقق نہیں ہے۔

**دعویٰ رابعہ پر سوال:** کہ آپ نے دعویٰ کیا کہ عینین متباہین کی نقیصین کے درمیان نسبت تباہی جزئی کی ہوتی ہے اسے ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم آپ کو ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ عینین متباہین کی نقیصین کے درمیان نسبت تباہی جزئی کی نہیں مثلاً لا ہشی اور لا ممکن ان عینین میں نسبت تباہی کلی کی ہے لیکن انکی نقیصین ہشی اور ممکن کے درمیان نسبت

تائین جزئی کی نہیں بلکہ نسبت تساوی کی ہے؟

**جواب:** ہم اپنے دعویٰ میں تخصیص کر لیتے ہیں کہ ہماری بحث مفہمات شاملہ کے فائض کے ماسوا میں ہے۔

**ترجمہ:** ثم الكلبي اما عين حقيقت الافراد..... آخر اوله

صاحب سلم کلی کے مفہوم اور کلبن کے درمیان نسبت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب کلی کی تقسیم بیان کر رہے ہیں باعتبار ماتحت اور افراد کے۔ کلی باعتبار افراد کے پانچ قسم پر ہے۔

(۱) جنس (۲) نوع (۳) فعل (۴) خاصہ (۵) عرض عام

**وجہ حصر:** کلی تین حال سے خالی نہیں اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی جزء ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو تو یہ قسم اول ہے جس کو نوع کہتے ہیں اور اگر اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کہ اس ماصیغ کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان جزء تمام مشترک ہوگی یا نہیں اگر جزء تمام مشترک ہو تو یہ قسم ثانی ہے اسکو جنس کہتے ہیں۔ اور اگر جزء تمام مشترک نہ ہو تو یہ قسم ثالث ہے جس کو فصل کہتے ہیں اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہو تو یہ قسم رابع ہے جس کو خاصہ کہتے ہیں اور اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قسم خامس ہے جس کا نام عرض عام ہے۔

**مثال:** تمام مشترک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسکے ماسوا ان دونوں نوعوں میں کوئی اور چیز مشترک نہ ہو اگر کوئی چیز مشترک ہو تو وہ اسکی جزء ہو جیسے انسان اور فرس کے درمیان حیوان تمام مشترک ہے اس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہیں ان کے درمیان اگر جسم اور جوہر وغیرہ مشترک ہیں لیکن وہ حیوان کی جزء ہیں اس سے خارج نہیں تو اس حیوان کو جنس کہیں گے فرس اور انسان کیلئے۔

**مثال:** جسم اور جوہر وغیرہ کو مشترک تو کہیں گے مگر تمام مشترک نہیں کہیں گے اس لئے کہ

تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔

**ملاحظہ:** مناطقہ نے کہا ہے کہ داخل فی الماحیت یہ منحصر ہے جنس اور فصل میں اس لئے کہ داخل فی الماحیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو تو وہ ماحیت اور نوع آخر پر ماحیت کے جواب میں محمول نے کی صلاحیت رکھے گا تو وہ جنس ہے اور اور اگر مشترک نہ ہو یعنی سرے سے ہی مشترک نہ ہو یا مشترک ہو تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے اگر سرے سے مشترک نہ ہو تو وہ فصل اس لئے ہے کہ وہ جمیع اعداد کے مابین ہو گا لہذا ماحیت کو جمیع اعداد سے ممتاز کر دے گا اور جزو تمیزی کا نام فصل ہے اور اگر مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو وہ فصل اس لئے ہے کہ وہ ماحیت اور جمیع ماحیت کے درمیان مشترک نہیں۔ اس لئے کہ بعض ماحیات ایسی ہیں جن کا کوئی جزو ہی نہیں تو وہ جزو ماحیت کو ان سے تمیز دے دے گا اس لئے یہ فصل ہے۔

**سوال:** اس پر سوال ہوگا کہ اس بناء پر تو لازم آئے گا جزو تمام مشترک کا بھی فصل ہونا اس لئے کہ ظاہر ہے کہ جزو مشترک ماحیت اور جمیع اعداد کے درمیان مشترک نہیں ہوگا کیونکہ بعض ماحیات ایسی ہیں جو بسیط ہیں جن کا کوئی جزو ہی نہیں ہوتا لہذا یہ جزو تمام مشترک اس ماحیت کو ان ماحیات سے ممتاز کر دے گا لہذا یہ فصل ہوا تو آپ کا یہ کہنا کہ داخل فی الماحیات منحصر ہے جنس اور فصل میں یہ درست نہیں۔

**جواب:** فصل ہونے کیلئے صرف تمیز ہونا کافی نہیں بلکہ تمیز ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جزو تمام مشترک نہ ہو یا اگر چند تمیز تو ہے لیکن جزو تمام مشترک بھی ہے۔

**و یقال لہ ذاتیات۔**

صاحب سلم کلی کی دوسری تقسیم کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی دوسری تقسیم کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں (۱) کلی ذاتی (۲) کلی عرضی۔

کلی ذاتی کی صاحب سلم نے دو تعریفیں کی ہیں۔

**پہلی تعریف:** کلی ذاتی ایسی کلی کو کہا جاتا جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس

تعریف کے لحاظ سے کلیات خمسہ میں سے پہلی تین قسمیں اسکے تحت داخل ہو جائیں گی یعنی (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل۔

دوسری تعریف: ورہما بطلق سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی ذاتی ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو بمعنی داخل کے ہو یعنی اپنے افراد کی حقیقت کی جزء ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے تیسری قسم یعنی نوع کلی ذاتی کے تحت مندرج نہیں ہوگی۔ البتہ اگر یہ تاویل کر لی جائے کہ کلی ذاتی جو بمعنی داخل کے ہو اور دخول یہ مستلزم ہے عدم خروج کو عام ازیں کہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو یا داخل ہو کر جزء تمام مشترک ہو یا جزء تمام مشترک نہ ہو ہر حال کلی ذاتی کی تین قسمیں ہوں گی۔

(۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل

**سوال:** ذاتی وہ ہے جو ذات کی طرف منسوب ہو اور ذات الٰہی، ذات الٰہی کی طرف منسوب نہیں ہوتی تو پھر قسم اول کی ذاتی کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ کیونکہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔

**جواب اول:** قسم اول میں اگرچہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں کے درمیان معنوی اور ملحوظ کے اعتبار سے فرق نہیں لیکن عنوان اور لحاظ کے اعتبار سے فرق ہے یہ تغایر اعتباری ذاتی کے اطلاق کیلئے کافی ہے۔

**جواب ثانی:** قسم اول پر ذاتی کا اطلاق ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اشخاص کے اعتبار سے ہے۔

**جواب ثالث:** اگرچہ لغتہ ذاتی نسبت پر دلالت کرتی ہے لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نسبت پر دلالت نہیں کرتی اور یہاں پر معنی اصطلاحی مراد ہے۔

### خارج یا مختص بحقیقیۃ اولہ

اس کا عطف ہے داخل پر۔ معنی یہ ہے کہ یا کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حقیقت واحدہ کے افراد کیساتھ مختص ہوگی یا مختص نہیں ہوگی اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہو تو وہ خاصہ ہے عام ازیں کہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا حقیقت واحدہ جنسیہ ہو، اگر حقیقت واحدہ نوعیہ ہو تو اس کو خاصۃ النوع کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے اعتبار سے اور اگر حقیقت واحدہ جنسیہ ہو تو اس کو خاصۃ الجنس کہتے



ہیں۔ جیسے ماشی حیوان کے اعتبار سے دوسری نوعیت اس میں یہ ہے کہ وہ حقیقت واحدہ کے تمام افراد کے شامل ہو یا شامل نہ ہو اگر تمام افراد کو شامل ہو تو یہ خاصہ شاملہ ہے جیسے ضاحک بالقوۃ انسان کیلئے اور اگر تمام کو شامل نہ ہو تو یہ خاصہ غیر شاملہ ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کیلئے۔

### نکتہ اولہ۔

اور اگر خارج عن الحقیقت ہو کہ حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص نہ ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی انسان کے اعتبار سے کیونکہ ماشی حقیقت انسان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حقیقت انسان کو بھی شامل ہے اور حقیقت انسان کے ماسوا کو بھی شامل ہے۔

### نکتہ دوم و يقال لهما عرضیات۔

کہ کلیات نمسہ میں سے آخری دو قسمیں خاصہ اور عرض عام کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

**سوال:** عرضیات جمع کا صیغہ کیوں لایا؟ حالانکہ خاصہ اور عرض عام یہ دو چیزیں ہیں تو اس لئے عرضیین حنیہ کا صیغہ لانا چاہیے تھا۔

**جواب:** صاحب سلم نے جمع کا صیغہ لایا ہے دو وجہ سے پہلی وجہ یہ ہے کہ جمع بندی کی رعایت ہو جائے کہ پہلے ذاتیات کہا اب اس کے مقابل عرضیات کہا۔ دوسری وجہ کہ مناطہ کے ہاں جمع کا اطلاق مافوق الواحد پر ہوتا ہے۔

**سوال:** آپ نے انسان کو کلی ذاتی نوع کہا ہے جس کے افراد، زید، عمرو، بکر، خالد وغیرہ ہیں لیکن انسان کی مہیت تو حیوان ناطق ہے جب کہ اس کے افراد زید، عمرو، بکر، کی مہیت صرف حیوان ناطق نہیں بلکہ حیوان ناطق مع هذا الشخص ہے۔ تو یہ انسان جس کو نوع قرار دیا جا رہا ہے یہ اپنے تمام افراد کی مہیت نہیں بلکہ اپنے افراد کی مہیت اور حقیقت کی جزء ہے چونکہ مہیت تو حیوان ناطق مع هذا الشخص ہے؟

**جواب:** جس سے قبل تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ افراد اور اشخاص کے بارے میں اختلاف ہے جس میں دو مذہب ہیں

**پہلا مذہب مستندین:** کے نزدیک افراد اور اشخاص کی مہمیت وہی ہوتی ہے جو نوع کی مہمیت ہوتی ہے لہذا زید، عمرو، بکر وغیرہ کی بھی وہی مہمیت ہوگی جو انسان نوع کی مہمیت ہے یعنی حیوان ناطق باقی رہا شخص وہ تو عارض ہے افراد کو لیکن افراد کی حقیقت میں داخل نہیں جیسے سخاوت، جودت وغیرہ۔

**دوسرا مذہب متاخرین:** کا کہ شخصیات افراد حقیقت میں داخل ہیں انکے نزدیک حقیقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت نوعیہ (۲) حقیقت شخصیہ۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو نوع کی تعریف کی ہے وہ بڑے افراد کی عین مہمیت ہوتی ہے یہ بر مذہب حقدین ہے چونکہ انکے نزدیک شخص خارج ہو کر عارض ہوتا ہے حقیقت میں داخل نہیں ہوتا لہذا انسان کی مہمیت افراد کی مہمیت کا عین ہو البتہ متاخرین کے مذہب کی بناء پر اس تعریف کو درست کرنے کیلئے تاویل کرنی پڑے گی کہ نوع کی تعریف یہ تھی کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو اور تمام مہمیت ہو۔ اس مہمیت سے مراد مہمیت نوعیہ ہے۔ اور چونکہ متاخرین کے نزدیک بھی مہمیت نوعیہ دونوں کی حیوان ناطق ہے اگرچہ مہمیت شخصیہ افراد کی حیوان ناطق مع هذا الشخص ہے۔

**نتیجہ:** اگر کلی کا عرض ہو تو تعدد معروض کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) تعدد معروض بحسب الاشخاص ہو۔ یعنی معروض کے افراد میں تعدد اشخاص کے اعتبار سے ہو لیکن حقیقت واحدہ ہو تو یہ کلی عرضی خاصہ ہوگی جیسے ضاحک اس کے افراد زید، عمرو، بکر میں جن کو ضحک عرض ہے جس میں اشخاص کے اعتبار سے تعدد ہے لیکن حقیقت سب کی ایک ہے اور اگر کلی کے معروض میں تعدد بحسب الانواع ہو تو یہ کلی عرضی عام ہوگی جیسے ماشینی یہ فرس، انسان، حمار وغیرہ کو عارض ہے اور ان میں تعدد بحسب الانوع ہے۔

**نتیجہ:** عرض عام خاصہ بھی ہوتا ہے جب کہ انہیں مافوق کا لحاظ کیا جائے اور اگر ماتحت کا لحاظ ہو تو یہ عرض عام ہوگا جس طرح کہ ہم نے خاصہ کی تعریف میں اشارہ کر چکے ہیں۔

**تلمیح:** امام فخر الدین رازی نے شرح مطالع میں ذاتی کے چند خواص بیان کئے ہیں

(۱) وہ کلی جس کا رفع عن الماصیہ ہو (۲) جو ماصیہ پر وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں اعتبار سے مقدم ہو (۳) جس کا اثبات للماصیہ واجب ہو۔

**تین** والجمهور علی أن تعرض غیر..... حقیقہ۔

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ کو بیان کر رہے ہیں اور اس عبارت میں جمہور کے مذہب کا بیان ہے کہ کلی عرضی میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) عرضی (۲) عرض (۳) معروض اور محل۔

عرضی وہ ہوتا ہے جو مشتق ہو جیسے کاتب ناطق وغیرہ اور اس عرضی کا مبداء اشتقاق یعنی مشتق مندرجہ عرضی ہوتا ہے جیسے کتابت وغیرہ اور یہ کلی عرضی جس کو عارض ہو اس کو معروض اور محل کہتے ہیں اب اختلاف اس بات میں ہے کہ ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔ اس میں دو مذہب ہیں

پہلا مذہب جمہور کے نزدیک ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔

دوسرا مذہب بعض افاضل کے نزدیک ان میں تغایر اعتباری ہے اور اتحاد ذاتی ہے۔

اس عبارت میں جمہور کے مذہب کا بیان ہے جمہور کے دو دعوے ہیں۔

دعویٰ اولی: عرضی اور عرض کے درمیان تغایر ذاتی ہے۔

دعویٰ ثانیہ: عرض اور معروض میں بھی تغایر ذاتی ہے۔

دلائل: دعویٰ اولی کسی دلیل اولی: عرضی کا محل اپنے معروض پر محل بالمواطاة ہوتا ہے اور

عرض کا محل اپنے معروض پر محل بالاشتقاق ہوتا ہے

حمل بالمواطاة کا مطلب یہ ہے کہ محل بغیر واسطہ ذہن کے ہو جیسے زید کاتب اور

حمل بالاشتقاق کا مطلب یہ ہے کہ یہ حمل اپنے معروض پر ذہن کے واسطے سے ہو جیسے زید

دو کتابتہ اس حمل کے فرق سے معلوم ہو گیا کہ ان کے درمیان تغایر ہے۔

دلیل ثانی: عرضی بمنزل کلی اور مرکب کے ہے اور عرض بمنزل جزء اور مفرد کے ہے اس لئے

کہ عرض میں دو چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل جیسے کاتب میں اور عرض میں صرف ایک چیز ہوتی ہے معنی مصدری جیسے کاتب میں صرف معنی مصدری ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد اور مرکب کے درمیان تغایر ذاتی ہوتا ہے۔

**تیسری دلیل:** عرض مشتق منہ ہے اور عرضی مشتق ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مشتق اور مشتق منہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے اور چوتھی وجہ یہ بھی ہے کہ عرض مقولہ عرض کے تحت داخل ہے جب کہ عرضی بھی مقولہ عرض کے تحت اور کبھی جوہر کے تحت داخل ہوتی ہے۔

**دعویٰ ثانیہ:** کہ عرض اور محل یعنی معروض میں تباہی ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔

**دلیل اول:** عرضی حال ہوتا ہے اور معروض محل ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حال اور محل میں تغایر ہوتا ہے اس لئے کہ اگر ان میں تباہی نہ ہوتا تو ایک کو حال اور دوسرے کو محل کہنا درست نہ ہوتا

**دلیل ثانیہ:** کہ عرض محتاج ہے اور محل محتاج الیہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ محتاج اور محتاج الیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ عرض اور محل کے درمیان تغایر ذاتی تباہی ذاتی ہے۔

**دلیل ثالث:** کہ عرض کو بقاء حاصل نہیں ہوتی جبکہ محل کو بقاء حاصل ہوتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مابقی اور مابقی کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔

### قال بعض الافاضل ..... العرض المقابل للجوهر.

ما قبل میں جمہور کے مذہب کا بیان تھا اب صاحب سلم بعض افاضل کا مذہب نقل کر رہے ہیں بعض افاضل سے مراد محقق دوانی اور ابوالحسن کاشی ہیں۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ عارض اور عرضی محل میں تغایر اعتباری ہوتا ہے اور اتحاد ذاتی ہوتا ہے جس کی تفصیل سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اصل مغالطے کی وجہ اور اختلاف کا خفاء کیا ہے۔ منشاء اختلاف یہ ہے کہ بعض افاضل نے چند مثالیں ایسی دیکھی جہاں ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے تو انہوں نے یہ مذہب اختیار کر لیا کہ عرض عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تباہی اعتباری ہوتا ہے۔

**مثال اول:** کہ یوں کہا جاتا ہے اللہ موجود تو یہاں پر موجود عرضی ہے اور وجود عرض ہے اور لفظ

اللہ مکمل ہے تو یہاں موجود وجود کا مکمل لفظ اللہ پر ہو رہا ہے اور قاعدہ ہے کہ ان دو چیزوں کا آپس میں مکمل ہونا ان میں اتحاد باعتبار وجود کے ہوتا ہے تو لہذا جب وجود کے اعتبار سے اتحاد ہوا تو ذات کے اعتبار سے بھی اتحاد ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ یہاں عرض عرضی اور مکمل میں اتحاد ذاتی ہے۔

**مثال ثانی:** جیسے دوات یہ عرض ہے عرضی بھی ہے اور مکمل بھی ہے اس لئے کہ اس میں سواد بھی ہے جو کہ عرض ہے اور یہ اسود بھی ہے جو کہ عرضی ہے اور دوات خود مکمل بھی ہے۔

**مثال ثالث:** خط یہ طول بھی ہے اور طویل بھی اور مکمل طول بھی اس میں طول عرض ہے طویل عرضی ہے اور خط مکمل ہے۔

**مثال رابع:** عند الغلا سفہ صوره جسمیہ اتصال بھی ہے متصل بھی ہے اور مکمل اتصال بھی ہے۔

بہر حال ان مثال اربعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرض اور عرضی اور مکمل میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغایر اعتباری ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ اتحاد ذاتی تو ہے تغایر اعتباری کیسے ہے تو بعض افاضل فرماتے ہیں کہ عرض کی طبیعت اور مہیض کے تین اعتبار ہیں۔ (۱) لا بشرط شئی کے درجہ میں (۲) بشرط شئی کے درجہ میں (۳) بشرط لا شئی کے درجہ میں۔ اگر عرض لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی مکمل کے ساتھ نہ مقارنت کا لحاظ ہو نہ عدم مقارنت کا لحاظ ہو تو وہ عرضی ہے جس کا مکمل بالمواطاة ہوتا ہے جیسے اللعوب ابیض اور اگر بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی مقارنت بالکمل کا لحاظ ہو تو وہ مکمل ہے اور جب بشرط لا شئی کے درجہ میں ہو یعنی عدم مقارنت بالکمل کا لحاظ ہو تو وہ عرض ہے جو جوہر کے مقابلہ میں ہے جیسے بیاض اس کا مکمل بالاشتقاق ہوتا ہے مکمل بالمواطاة نہیں ہوتا لہذا اللعوب ذو بیاض کہنا تو درست ہے لیکن اللعوب بیاض کہنا درست نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ان تینوں میں تاجین اعتباری ہے۔

### **ولذاصح النسوة الأربع والماء ذراع۔**

صاحب سلم محقق دوانی کے قول کی تائید پیش کر رہے ہیں۔ پہلا استدعا یہ ہے کہ عرب کا مقولہ ہے۔ النسوة أربع اس میں النسوة مکمل ہے اور أربع عرضی ہے تو عرضی کا مکمل مکمل پر ہو رہا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ عرضی اور محل میں اتحاد ہے۔ دوسرا استصحاب کہ عرب کا مقولہ ہے السماء ذراع۔ اس میں ماء محل ہے اور ذراع عرض ہے تو عرض کا محل محل پر ہو رہا ہے اس سے بھی واضح ہو گیا کہ عرض اور محل کے درمیان اتحاد ہے لہذا جب عرض اور محل کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور اسی طرح عرضی اور محل کے درمیان بھی اتحاد ذاتی ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ متحد المنحد منحد تو عرض اور عرضی میں بھی اتحاد ذاتی ہو جائے گا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عرض اور عرضی اور محل کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور تقاریر اعتباری ہے۔

### ثبت ومن ثم قال ان المشتق لا يدل..... الناعت وحده۔

اس عبارت میں صاحب سلم جمہور کی دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اسی دلیل کو تو ذکر اپنی دلیل بتاتے ہیں اس سے اپنا مذہب کو تقویت دینا ہے جمہور نے دلیل میں یہ کہا تھا کہ عرض مفرد ہے اور عرضی مرکب ہے کہ اس میں معنی مصدری اور نسبت الی الفاعل دو چیزیں ہوتی ہیں بعض افاضل نے اسے رد کر دیا کہ عرضی اور عرض دونوں بسیط ہیں کہ ابیض اور بیاض کتابت اور کاتب وغیرہ میں کوئی فرق نہیں یہ عرضی مشتق فقط معنی مصدری پر دال ہے لیکن نہ نسبت پر دال ہے اور نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر دعویٰ یہ ہوا کہ عرضی شتق بسیط ہے نسبت پر دال نہیں اور نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر۔

**دلیل اول:** شتق نسبت پر دال اس لئے نہیں کہ مثلاً ابیض کا معنی ہوتا ہے سفید اور اسود کا معنی کیا جاتا ہے سیاہ۔ ان کے معنی میں نسبت ماخوذ نہیں اگر شتق نسبت پر دال ہوتی تو اس کے معنی میں نسبت ماخوذ ہوتی معنی یہ ہوتا سفید ہست۔ سیاہ ہست اس سے میر سید صاحب کے قول کا فساد بھی ظاہر ہو گیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ عرضی مرکب ہے نسبت اور صفت سے میر سید پر یہ سوال ہو گا کہ اگر عرضی مرکب ہو صفت اور نسبت سے تو پھر عرضی اور فعل میں فرق کیا رہے گا۔ اس کا جواب دیا کہ ان میں فرق باقی ہے اس لئے کہ فعل میں نسبت تامہ ہوا کرتی ہے اور عرضی میں نسبت غیر تامہ یہ میر سید کا مذہب عرض اور عرضی کے اندر تقاریر بالذات ہونے میں جمہور کی

طرح ہے البتہ مذہب جمہور اور میر سید صاحب کے مذہب میں فرق ہے کہ جمہور کے نزدیک عرضی نام ہے ذات اور صفت اور نسبت کے مجموعہ کا اور میر سید صاحب کا مذہب کہ عرضی نام ہے نسبت اور صفت کا ذات کو اس میں دخل نہیں۔

**دلیل ثانی:** نسبت کیلئے موضوع محمول کا ہونا ضروری ہے تب جا کر نسبت متحقق ہوتی ہے یعنی ایک جانب ذات ہو اور دوسری جانب معنی مصدری ہو تب نسبت کا تحقق ہوگا حالانکہ مشتق میں کسی ذات و موصوف کا اعتبار ہی نہیں لہذا جب موصوف ہی نہیں تو نسبت کہاں سے آگئی۔ باقی رہی یہ بات کہ موصوف عام اور موصوف خاص اس میں کیوں معتبر نہیں یعنی یہ موصوف عام اور موصوف خاص پر کیوں دال نہیں؟ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب موصوف کو صراحتاً ذکر کیا جائے گا تو موصوف کا تکرار لازم آئے گا جیسے ابیض مشتق ہے اگر موصوف عام ہو تو وہ مثلاً لفظ الہی ہوگا اور موصوف خاص لفظ الثوب ہوگا۔ اگر موصوف عام پر دال ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی الثوب الایضی الشئی الایض اور موصوف خاص پر دال ہو تو عبارت یہ ہوگی الثوب الایض الشئی الایض۔ اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ موصوف عام پر دال ہو تو عرضیات کا ذاتیات میں داخل ہونا لازم آئے گا اور اگر موصوف خاص پر دال ہو تو تغیر حقائق لازم آئے گا کہ ایک ممکن شئی کا واجب ہونا لازم آئے گا جس کی تفصیل یہ ہے کہ ناطق ایک عرضی ہے اگر یہ موصوف عام پر دال ہو تو اس کا معنی ہوگا الشئی الذی له النطق تو یہ شئی ناطق کا جزء بن گئی اور ناطق انسان کا جزء ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ تو یہ شئی انسان کا جزء بن گئی اور چونکہ انسان ایک نوع ہے اور نوع کا جو جزء ہوتا ہے بالمعنی الاعم وہ جنس بنتا ہے۔ اب وہ شئی جو انسان کیلئے ایک عرض عام تھی اب اس کے لئے جنس بن گئی۔ اور ایسے ہی شئی جزء ہے ناطق کی اور ناطق جزء ہے انسان کیلئے اور قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ تو یہ شئی جزء بن گئی ناطق کی اور ناطق چونکہ فصل ہے اور قاعدہ ہے کہ فصل کی جزء بھی فصل ہوتی ہے تو یہ شئی انسان کیلئے فصل بن گئی حالانکہ یہی شئی انسان کیلئے ایک عرض عام تھی اب ذاتیات میں داخل ہو گئی تو موصوف عام پر دال ماننے کی صورت میں

۵۳۲  
مرضیات کا ذاتیات میں داخل ہونا لازم آیا۔

اور موصوف خاص پر دال مانا جائے تو تغیر حقائق لازم آتا ہے اس طرح کہ مثلاً خاک کلی مرضی ہے اس کا معنی ہو جائے گا الانسان الذي له الضحك تو پہلے انسان کیلئے خنک کا ثبوت درجہ امکان میں تھا لیکن اب اس کے لئے خنک کا ثبوت وجوبی طور پر ہو رہا ہے۔ لہذا اثابت ہوا کہ مشتق نہ تو نسبت پر دال ہے اور نہ ہی موصوف عام پر اور نہ ہی موصوف خاص پر بلکہ فقط معنی مصدری معنی حدیثی پر دلالت کرتا ہے۔

### ترجمہ و هذا هو الحق۔

صاحب سلم بعض افاضل کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا هذا هو الحق کہ یہ یہی مذہب بعض افاضل کا حق ہے۔ خدا کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ اختلافیہ کہ عرض، عرضی، محل میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے یہ مشار الیہ ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرا مسئلہ کہ مشتق بسیط ہے یا مرکب فرمایا کہ مشتق کا معنی بسیط ہے۔ محض نے پہلے مسئلہ کو لیا ہے کہ محاکمہ اصل اختلافی مسئلہ میں ہے صاحب سلم نے اس مقام میں اگرچہ بعض افاضل کے حق میں فیصلہ دیا ہے اور اسی پر آگے شیخ ابو علی سینا کی تائید پیش کرینگے لیکن یہ تسامح ہے حقیقت حال یہ ہے کہ حق جمہور کے ساتھ ہے

حق جمہور کے ساتھ ہے : کہ عرض اور عرضی اور محل میں تغایر ذاتی ہے اتحاد اعتباری ہے جمہور کے دلائل میں سے ایک دلیل تغایر کی یہ ہے کہ عرض عرضی محل میں اتحاد ہو جیسا کہ بعض افاضل کا نظریہ ہے ہم اس اتحاد کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ اتحاد بحسب الوجود ہے یا بحسب الحقیقت۔ ہر دونوں باطل ہیں اتحاد بحسب الوجود اس لئے باطل ہے کہ وہ وجود ایک معنی مصدری ہے جو اپنے تو عدد اور تعدد میں منسوب الیہ کے تابع ہوتا ہے یعنی اگر منسوب الیہ واحد ہے تو وجود بھی واحد ہوگا اگر منسوب الیہ متحد ہے تو وجود میں بھی تعدد ہوگا اور فیہما نحن فیہ میں منسوب الیہ کے اندر تعدد ہے یعنی دو چیزیں ہیں عرضی اور محل جب ان میں تعدد ہے تو



وجود میں بھی تعدد ہوگا جو کہ اتحاد کے منافی ہے اور اگر آپ کہیں گے کہ اتحاد بحسب الحقیقت ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ محل علت ہوتا ہے اور حال معلول ہوتا ہے اور علت و معلول کا اتحاد بحسب الحقیقت عقلاً محال اور متنع ہے اور نیز اگر اس اتحاد کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی باطل ہے اس لئے کہ عرض ہمیشہ محل سے متاخر ہو کر اس کے تابع ہوتا ہے اور اتحاد تو تاخر اور تابع ہونے کے منافی ہے لہذا ثابت ہوا کہ ان کے درمیان نہ اتحاد بحسب الوجود ہوا اور نہ اتحاد بحسب الحقیقت بعض افاضل نے جو النسوة الاربع سے استشہاد پیش کیا تھا اس کا جواب۔

**جواب اول:** اتنی بات ہم آپ کی تسلیم کرتے ہیں کہ النسوة الاربع اور السماء ذراع میں حمل مواطاتی ہے اور حمل اتحاد کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اتحاد اتحاد بالذات کو مستلزم ہو بلکہ اس سے تو اتحاد عرضی ثابت ہوتا ہے حالانکہ مدعی اتحاد ذاتی ہے نہ کہ اتحاد عرضی۔

**جواب ثانی:** النسوة اربع السماء ذراع میں صورة تو حمل مواطاتی ہے لیکن حقیقتاً حمل اشتقاقی ہے۔ یعنی النسوة ذو اربع السماء، ذو ذراع جب حقیقتاً حمل اشتقاقی ہوا تو حمل اشتقاقی کا مقتضی اتحاد ہے ہی نہیں۔

**بعض افاضل کی تائیدات اربعہ کا جواب:** ان تائیدات اربعہ کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ اتحاد بحسب المصادق ثابت ہوتا ہے نہ کہ اتحاد بحسب المفہوم حالانکہ مدعی تو اتحاد بحسب المفہوم ہے نیز جس طرح یہ مواد اربع عینیت اور اتحاد پر دال ہیں ایسے ہی سیکڑوں مواد ایسے بھی ہیں جو تغایر پر دال ہیں اس لئے انہیں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا باقی رہی یہ بات کہ بعض افاضل نے جو یہ کہا کہ مشتق بسیط ہے مرکب نہیں یہ مشتق نسبت پر دال نہیں اور نہ ذات عام پر دال ہے نہ ذات خاص پر جس پر دلیل دی کہ اگر مشتق نسبت پر دال ہو تو مشتق کے ترجمہ کرتے وقت نسبت کو ظاہر کرنا چاہیے تھا۔ حالانکہ نسبت کو ظاہر نہیں کیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ممکن ہے کہ فارسی ترجمہ میں اجمال اور اختصار ہو اور بعض افاضل نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مشتق کے مفہوم میں موصوف عام داخل ہو تو تکرار لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے تکرار

ایک لفظی گرفت ہے جو عقلاء کی شان کے مناسب نہیں ہے۔ اور بعض افاضل نے جو یہ دلیل پیش کی ہے کہ ذات عام کی صورت میں عرض عام کا فصل بننا لازم آتا ہے جو کہ مناطہ کے مسلمات کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں (۱) لفظ ناطق جو نون، الف، طاء، قاف سے مؤلف ہے۔ (۲) مفہوم اور معنی ناطق۔ لفظ ناطق انسان کا جزء نہیں بلکہ مفہوم ناطق انسان کا جزء ہے تو حسی لفظ ناطق کا جزء تو ہے لیکن مفہوم ناطق کا جزء نہیں لہذا جو جزء ناطق ہے وہ جزء انسان نہیں بنتا اور جو جزء انسان یعنی مفہوم ناطق ہے یہ حسی اس کی جزء نہیں بلکہ وہ لفظ ناطق کی جزء ہے اسی طرح مفہوم خاص کا اعتبار بھی ہو سکتا ہے کہ جس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی باقی رہا کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر مشتق کے مفہوم میں ذات خاص داخل ہو تو انقلاب حقائق لازم آتا ہے مثلاً جب ضاحک میں موصوف خاص کا اعتبار ہو تو الانسان ضاحک کا معنی ہوگا الانسان انسان لہ الضحک تو انسانیت کا ثبوت انسانیت کے لئے ہوگا اور یہ ثبوت انسانیت للانسان ضروری ہے اور واجب ہے تو یہ امکان سے وجوب کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ جو کہ انقلاب حقائق ہے اور مناطہ کے مسلمات کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ثبوت الحسی لفظ لازم نہیں آتا اس لئے کہ الانسان ضاحک بمعنی الانسان انسان لہ الضحک میں موضوع یعنی انسان اول سے مراد مطلق ہے مقید نہیں اور ضاحک میں جو انسان مفہوم ہے انسان ثانی وہ مقید ہے محک کی قید کے ساتھ جب خود قید یعنی محک کا ثبوت انسان کیلئے ضروری نہیں تو مقید کا ثبوت بھی کوئی واجب اور ضروری نہیں۔ لہذا ممکن کا واجب بننا لازم نہیں آتا۔ تو ثابت ہو کہ مشتق میں موصوف عام کا اعتبار بھی کیا جاسکتا ہے موصوف خاص کا اعتبار بھی کیا جاسکتا ہے لہذا آپ کا عرض اور عرض میں فرق نہ کرنا اور دونوں کو بیط قرار دینا غلط ہے۔

### وہودہ ما قال ابن السینا وجود..... لمحالہا۔

اس عبارت میں صاحب سلم شیخ ابوعلی سینا کے کلام کو نقل کر کے بعض افاضل کی تائید پیش کی ہے شیخ ابوعلی سینا کے قول کا اصل برہم مصنف یہ ہے کہ اعراض کا وجود سوائے انکے محل کے نہیں ہے

بلکہ محل کا وجود بھی عرض کا وجود ہے اس سے معلوم ہو کہ عرض اور محل کا وجود ایک ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ عرض اور محل میں اتحاد ذاتی ہے یا درمکھیں کہ اس قول سے بعض افاضل کے تمام مذاہب کی تائید نہیں ہوتی بلکہ جزء مذہب کی تائید ہوتی ہے اور یہ بھی تب جب کہ اس قول کا مطلب مصنف نے سمجھا ہے اور جمہور کی طرف سے اس استدلال اور تائید کے دو جواب دیئے گئے ہیں

**جواب اول:** صاحب سلم نے اس قول کا مطلب سمجھا ہے شیخ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ شیخ ابوعلی سینا تو اس قول میں جو ہر اور عرض کے درمیان فرق کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر کی شان یہ ہے کہ اس کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود فی نفسہ اور دوسرا وجود فی محلہ اور جو ہر کا وجود فی نفسہ وجود فی محلہ کے تابع نہیں ہوتا کہ اگر وجود فی محلہ منقہ ہو جائے تو اس سے وجود فی نفسہ کا منقہ ہونا لازم نہیں آتا۔ مثلاً زید کسی کمرے میں بیٹھا ہے تو ایک اس کا اپنا وجود ذاتی ہے اور ایک اس کا وجود فی محلہ ہے اب اگر زید کو کمرے سے نکال دیا جائے یا اس کمرے کو ختم کر دیا جائے تو وجود محلی تو ختم ہو جائے گا لیکن وجود ذاتی ختم نہیں ہوگا اور عرض میں ایسا نہیں کہ عرض کی شان یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہوتا ہے اور وجود فی نفسہ تابع ہوتا ہے وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہوتا ہے اور وجود فی نفسہ تابع ہوتا ہے فی محلہ کے۔ لہذا جب وجود فی محلہ ختم ہوگا تو وجود فی نفسہ بھی ختم ہو جائے گا۔ مثلاً کہ ایک کپڑے کو سیاہ رنگ دیا گیا ہے اس میں کپڑا محل ہے اور سیاہی عارض ہے اب اگر کپڑے کو ختم کر دیا جائے جلادیا جائے تو سیاہی جو عرض ہے وہ خود بخود ختم ہو جائے گی تو حاصل کلام یہ ہوا کہ شیخ ابن سینا تو عرض اور جو ہر میں فرق بیان کیا ہے کہاں یہ بات اور کہاں بعض افاضل کا مذہب اور اس سے استدلال کرنا۔

**جواب ثانی:** کہ بالفرض ہم تسلیم کریں لیتے ہیں کہ ابوعلی سینا نے اپنی کلام اتحادی الوجود کو ثابت کیا ہے لیکن تم نے اتحادی الوجود سے اتحاد ذاتی کیسے ثابت کر دیا۔ جس طرح زید صاحب میں زید اور کاتب متحد فی الوجود ہیں کہ جو زید کا وجود ہے وہ کاتب کا وجود ہے لیکن ان میں اتحادی

الوجود سے اتحاد بحسب الذات ثابت نہیں ہے اس لئے کہ ہر ایک مفہوم الگ الگ ہے۔

### قولہ ثالثہ کلیات خمس۔

اس پر قاضی فرماتا ہے کہ ماقبل میں کلیات کی اجمالی تقسیم تھی کہ کلیات کی پانچ قسمیں ہیں  
(۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام۔ پہلی تین کلیات جنس، نوع، فصل انکو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ اور آخری دو کلیات خاصہ اور عرض عام انکو عرضیات کہا جاتا ہے۔  
باقی رہی یہ بات کہ مناطہ ان کلیات جنس کو اس ترتیب کے ساتھ کیوں بیان کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتیات کا مرتبہ اور درجہ عرضیات سے مقدم ہے اس لئے ذاتیات کو عرضیات پر مقدم کیا جاتا ہے پھر ذاتیات میں جنس کو اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ یہ اعم ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو شئی اعم ہوتی ہے وہ قلت شرائط کی وجہ سے اہللی اور اشہر ہوتی ہے اور جو خاص ہوتی ہے وہ کثرت شرائط کی وجہ سے اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے جنس کو مقدم کیا اہللی اور اشہر ہونگی وجہ سے باقی رہی یہ بات کہ جنس کے بعد نوع کو کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح جنس ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اسی طرح نوع بھی ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ اس مناسبت کی وجہ سے جنس کے بعد نوع کو ذکر کر دیا ہے۔ اور ذاتیات میں سے باقی فصل کلی رہ گئی تھی اس کے اس کے بعد ذکر کر دیا ہے اور عرضیات میں خاصہ کو عرض عام پر کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ حالانکہ علت مذکورہ کی وجہ سے تو مؤخر کرنا چاہیے تھا۔ خاصہ کو عرض عام سے اس کا جواب یہ ہے کہ خاصہ کو فصل کے ساتھ مناسبت تھی کہ جس طرح فصل ائی ہشی کے جواب میں واقع ہوتا ہے یا سے ہی خاصہ بھی ائی ہشی کے جواب میں واقع ہوتا ہے لیکن ائی ہشی کے جواب میں واقع ہونگی وجہ سے دونوں ایک چیز نہیں بن جاتی بلکہ ان میں فرق ہے کہ فصل ائی ہشی ہوفی ذاتہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور خاصہ ائی ہشی ہوفی عرضہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے لہذا جب خاصہ کو فصل کے ساتھ مناسبت تھی تو خاصہ کو فصل کے ساتھ ذکر کر دیا اور باقی پنج گئی تھی کلی عرض عام اسکو خاصہ کے بعد ذکر کر دیا گیا۔

**نور:** اقول الجنس و هو كلى مقول ..... جواب ما هو۔

صاحب سلم پہلی کئی جنس کی تعریف کو بیان کر رہے ہیں۔

**تشریف جنس:** جنس ایسی کئی ذاتی کو کہا جاتا ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول واقع ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

**فوائد قیود:** جنس کی تعریف میں لفظ کئی جنس ہے جو کہ تمام کلیات کو شامل ہے مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق یہ فصل اول ہے جس سے تین چیزیں خارج ہو گئیں

(۱) نوع (۲) فصل قریب (۳) خاصہ۔ اس لئے کہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتی ہے اور فی جواب ماہو یہ قید ثانی فصل ثانی ہے اس سے دو چیزیں خارج ہو گئیں۔ فصل بعید اور مرض عام۔ اس لئے کہ اگرچہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتی ہیں لیکن ماہو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔

**فائدہ:** جب بھی کسی چیز کی تعریف ہوتی ہے تو وہاں چند درجات ہوتے ہیں اور مختصر تین بیان کئے جاتے ہیں۔ (۱) مختصر مفہوم (۲) فوائد قیود (۳) سوالات و جوابات۔  
دور بے تو بیان کر دیئے گئے تیسرا درجہ سوالات و جوابات۔

**سوال:** کلى اور مقول دونوں کا مفہوم اور مصداق ایک ہے لہذا کلى کے بعد مقول کا لفظ ذکر کرنا یہ تکرار بے فائدہ ہے جو کہ شان مناطقہ کے خلاف ہے اس لئے کہ مناطقہ تو بقدر ضرورت بات کرتے ہیں۔

**جواب:** یہ تفصیل بعد الاجمال کی قبیل سے ہے جو کہ واقع فی انفس ہوتا ہے لہذا یہ تکرار بے فائدہ نہیں بلکہ با فائدہ ہے نیز جنس کا مقسم کلى ہے لہذا اس کا ذکر کرنا مناسب تھا۔ پھر تعریف کا افاقت کے اندر چونکہ مقصود احاطہ ماہیت ہوتا ہے اگرچہ تمیز اور امتیاز اسکے بغیر بھی ہو سکتا ہے لیکن غیر سے احاطہ تامہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے لفظ کلى کے بعد مقول کو ذکر کیا ہے۔

**نور:** فان كان جوابا عن الماهية و جميع ..... فبهيذا۔

جنس کی تقسیم کا بیان کہ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جنس قریب (۲) جنس بعید۔

جنس قریب کسی تعریف: جنس قریب ایسی جنس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت اور مشارکات جنسہ میں سے ہر ہر مشارک کے جواب میں واقع ہو اور جنس بعید ایسی جنس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت اور مشارکات جنسہ میں سے ہر ہر مشارک کے جواب میں واقع نہ ہو۔ بلکہ بعض مشارکات کے جواب میں واقع ہو اور بعض کے جواب میں واقع نہ ہو مثلاً ماہیت انسان کے ساتھ حیوان میں شریک تمام افراد شرکاء کو ملا کر سوال لیا جائے یا بعض کو ملا کر سوال لیا جائے ماسو کے ذریعہ تو ہر حال کے اندر جواب میں جنس حیوان آتا ہے تو یہ حیوان جنس قریب ہے جیسے الانسان والفرس ماہما تو جواب میں حیوان آئے گا اور الانسان والفرس والحمار والبقر وغیرہ جمع شرکاء حیوانیہ کو ملا کر سوال کریں تو جب بھی جواب میں حیوان آتا ہے تو لہذا حیوان انسان وغیرہ کیلئے جنس قریب ہے جنس بعید کی مثال کہ ماہیت انسان کے ساتھ اطلاق، شجر، حجر کو ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم آتا ہے اور اگر انسان کے ساتھ اس جسم میں بعض شرکاء مثلاً فرس حمار وغیرہ ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان آتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم انسان کیلئے جنس بعید ہے۔

جنس بعید اگر ایک درجہ بعید ہو تو جواب دو ہونگے جیسے جسم نامی یہ انسان سے ایک درجہ بعید ہے تو انسان کے دو جواب ہونگے۔ حیوان بھی جواب ہوگا اور جسم نامی بھی جواب ہوگا اور اگر جنس بعید کا بعد مرتب بدرتین ہوں تو جواب تین ہوں گے جیسے جسم مطلق بالنسبة الى الانسان تو یہاں پر جواب حیوان سے اور جسم نامی سے اور جسم مطلق تینوں سے دیا جاسکتا ہے اور اگر جنس کا بعد مرتب ثلاث بدرتین ہو تو جواب چار ہونگے جیسے جو ہر۔ اگر انسان کے ساتھ عقل کو ملا کر سوال کریں گے تو جواب جو ہر ہوگا اور اگر حجر اور افلاک کو ملا کر سوال کریں گے تو جسم مطلق آئے گا اور اگر شجر کو ملا کر سوال کریں تو جسم نامی آئے گا اور فرس بقر کو ملا کر سوال کریں تو جواب حیوان آئے گا یہ چار جواب ہوئے حاصل کلام یہ ہوا کہ کس قدر بعد زیادہ ہوگا اس قدر جواب کے عدد میں

۲۲۵  
اضافہ ہو جائے گا اور جوابوں کی تعداد مراتب کی تعداد سے ایک عدد زیادہ ہوگی۔

### تہذیب و تمدن مباحثہ

اس مقام یعنی مقام جنس میں مباحثہ خمسہ کا بیان ہے جن میں سے بعض تو فقط مقام کی توضیح اور تنقیح کیلئے ہیں اور بعض بطور جواب کے ہیں۔

**مبحث اول اصطلاح ماہو:** کے بیان میں ہے ماقبل میں صاحب سلم نے امہات المطالب بیان کر چکے ہیں کہ وہ چار تھیں جو جن میں سے دو تعہدات کیلئے ہیں اور دو تصورات کیلئے ہیں اور کلیات خمسہ تصورات کی قبیل سے ہے اس لئے یہاں پر صاحب سلم تصورات کے حصول کیلئے جو دو آئے اور دو امہات المطالب ماہ اور ای ہے اس ماہو کے متعلق تحقیق تو فیج بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی سائل ماہو کے ذریعے کسی شئی کی مامیت کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں مجیب کو کیا پیش کرنا چاہیے اس کا دار و مدار سائل کے سوال پر ہے کہ سائل کا سوال دو حال سے خالی نہیں کہ ماہو کے ذریعے امر واحد شئی واحد کے بارے میں سوال کرے گا یا امور متعددہ اشیائے کثیرہ کے بارے میں سوال کرے گا اگر امر واحد کے بارے میں سوال کرے تو پھر یہ امر واحد دو حال سے خالی نہیں جزئی کے بارے میں سوال کرے گا یا کلی کے بارے میں اور اگر اشیائے کثیرہ امور کثیرہ کے بارے میں سوال کرے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یہ اشیاء مختلفہ الحقیقت ہوں گی یا مختلفہ الحقیقت تو بہر حال چار صورتیں ہو گئیں۔

**پہلی صورت:** کہ سائل ماہو کے ذریعے امر واحد جزئی کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں نوع واقع ہوگی جیسے زید ماہو کے جواب میں انسان پیش کیا جائیگا۔

**دوسری صورت:** سائل ماہو کے ذریعے امر واحد کلی کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی جیسے الانسان ماہو کے جواب میں حیوان مطلق آئے گا۔

**تیسری صورت:** سائل ماہو کے ذریعے اشیائے کثیرہ مختلفہ الحقائق کے بارے میں سوال

کرے تو اس کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی جیسے زہد و عمرو و بکر ماہم تو جواب میں انسان آئے گا۔

چوتھی صورت: کہ سائل ماہو کے ذریعے اشیائے کثیرہ مختلفہ الحقائق کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں جنس واقع ہوگی جیسے الانسان و الفرس و البقر ماہم تو جواب میں حیوان آئے گا تو ان صورت اربعہ مذکورہ میں سے ایک صورت میں جنس واقع ہوئی اور دوسروں میں نوع اور ایک صورت میں حد نام واقع ہوئی ہے۔

**نکتہ:** ان چار صورتوں میں ان سوالات کے یہ جوابات کیوں واقع ہیں انکی حکمت اور علت اور وجہ کیا ہے؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ ماہو کے ذریعے جب امر جزئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو سائل کا مقصود اس جزئی کی تمام مامیعت خاصہ پوچھنا مقصود ہوتی ہے اور چونکہ مامیعت خاصہ فقط نوع ہے لہذا پہلی صورت میں جواب نوع واقع ہوگی نہ کہ کوئی دوسری کلی اور دوسری صورت کے اندر سائل امر واحد کلی کے بارے میں جو سوال کرتا ہے مسماہو کے ذریعے اس کا مقصود بھی اس کلی کی تمام مامیعت پوچھنا ہے اور چونکہ تام مامیعت حد نام ہوتی ہے اس لئے اس کے جواب میں حد نام واقع ہوتی ہے اور چونکہ رسم تام وغیرہ وہ مامیعت خاصہ نہیں بنتی اس لئے وہ جواب میں واقع نہیں ہو سکتی البتہ رسم تام وغیرہ سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن اطلاع علی الذاتیات حاصل نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہ مامیعت خاصہ نہیں اور تیسری صورت میں کہ جب سائل امور کثیرہ مختلفہ الحقائق کے بارے میں ماہو کے ذریعے سوال کرے تو اس سائل کا مقصود ان اشیائے کثیرہ کی مامیعت خاصہ اور تمام مامیعت کو پوچھنا ہوتا ہے اور چونکہ تمام مامیعت وہ نوع ہوا کرتی ہے اس لئے اس تیسری صورت میں جواب نوع واقع ہوتی ہے اور چوتھی صورت کے اندر کہ جب سائل ماہو کے ذریعے امور کثیرہ مختلفہ الحقائق کے بارے میں سوال کرتا ہے تو اس کا مقصود مامیعت مشترکہ کا پوچھنا ہوتا ہے اور مامیعت مشترکہ چونکہ جنس ہوتی ہے لہذا اس صورت میں جواب میں جنس واقع ہوگی۔



**سوال:** آپ نے کہا کہ اگر ماہو کے ذریعے امر جزئی کے بارے میں سوال ہو تو جواب میں نوع واقع ہوگی حالانکہ اس کے جواب میں حدتام بھی واقع ہو سکتی ہے جیسے زید ماہو کے جواب میں حیوان ناطق واقع ہوتا ہے لہذا النوع کی تخصیص غلط ہے؟

**جواب:** مقصود تو ضرورت کو پورا کرنا ہے جب تھوڑی کلام سے مقصد پورا ہو جاتا ہے تو بلا ضرورت کلام طویل کلام کثیر درست نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ نوع یہ اقل ہوتا ہے حدتام سے اور حدیث میں ہے خیر الکلام ما قل ودل اس سے جواب میں صرف نوع پیش کیا جائے گا۔ اس پر سوال ہوگا۔

**سوال:** کہ پھر امر کلی کے جواب میں بھی نوع واقع ہونا چاہیئے؟ کیونکہ اس سے ضرورت بھی پوری ہو جاتی ہے اور اقل بھی ہے جیسے الانسان ماہو کے جواب میں انسان ہونا چاہیئے

**جواب:** یہاں جواب میں نوع واقع نہیں ہو سکتی ورنہ تو سوال و جواب میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا اور مسائل کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

**سوال:** لفظ اللہ ایک جزئی ہے اس کے بارے میں لفظ ماہو استعمال کرتے کہ اللہ ماہو تو جب میں نہ نوع واقع ہو سکتی ہے نہ حدتام واقع ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا بیان کردہ ضابطہ غلط ہے؟

**جواب:** یہ ہمارا ضابطہ اس جزئی کے بارے میں ہے جس کا تشخص اس کی ذات کے مغایر ہو اور وہ جزئی جس کی شان یہ ہو کہ اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہو تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور باری تعالیٰ کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے۔

**ترجمہ:** ومن ههنا يفتوح عدم امکان..... لماهية واحدة.

ایک فائدے کا بیان ہے کہ ماقل سے یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ کسی مہیہ کیلئے مرتبہ واحد میں دو جنسوں کا جمع ہونا ممکن نہیں یعنی مہیہ کیلئے دو جنس قریب اور دو جنس بعید بیک مرتبہ ہو نہیں سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ ماقل سے یہ بات کیسے معلوم ہو گئی اس کا جواب یہ ہے کہ ماقل سے

یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جنس تمام مشترک کا نام ہے اور ماحو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ تو اس سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ ماحیث واحدہ کیلئے بمرتبہ واحدہ دو جنسوں کا ہونا ممکن نہیں۔

**دلیل اول:** اگر کسی ماحیث واحدہ کیلئے بمرتبہ واحدہ میں دو جنسیں واقع ہوں تو ہر جنس ماحو کے جواب میں محمول واقع ہوگی تو امکان لما هیۃ واحدہ فی مرتبہ واحدہ

جنسان لکن کل واحد منہما مقولاً فی جواب ما ہو و لکن الثانی باطل

فالمقدم مثلاً بیان ملازمہ یہ ہے کہ جنس ماحو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اس لئے کہ

ماحو کے جواب میں محمول واقع ہونا جنس کے خواص میں سے ہے لہذا الاحوالہ دو جنسوں میں سے

ہر جنس ماحو کے جواب میں واقع ہوگی۔ باقی رہا بطلان ثانی جس کا حاصل یہ ہے کہ ما قبل سے

یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ ماحو کے جواب میں جو بھی واقع ہو وہ تمام ماحیث مشترک ہوتی ہے

اگر جنسین میں سے ہر جنس محمول واقع ہو تو لازم آئے گا شئی واحدہ کیلئے تمام مشترک کا متحد ہونا۔

**دلیل ثانی:** کہ فصل کا انضمام جنس واحد کے ساتھ نوع بننے کیلئے کافی ہوگا یا نہیں اگر فصل کا

جنس واحد کے ساتھ انضمام نوع کیلئے کافی ہو تو لازم آئے گا ماحیث نوعیہ کا جنس آخر سے مستغنی

ہونا۔ حالانکہ دوسری جنس بھی ذاتی ہے تو لازم آئے گا ذات کا ذاتی سے مستغنی ہونا جو کہ باطل

ہے اور اگر کافی نہ ہو بلکہ جنس آخر کے ساتھ بھی انضمام ضروری ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ

یہاں جنسین کے مجموعہ کا جنس واحد بننا لازم آتا ہے حالانکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ دونوں علیحدہ

علیحدہ جنسین ہیں۔

### ثانی وجود الجنس هو..... بل تحصل الاشارة۔

صاحب سلم مبحث ثانی کو بیان کر رہے ہیں جس میں ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماحو الخوار کا

بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماحیث نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ ماحیث نوعیہ بسیط

ہے یا مرکب پھر مرکب ہو کر اختلاف ہے کہ یہ مرکب انضمامی ہے یا مرکب اتحادی ہے جس میں

تین مذہب ہیں۔

**پہلا مذہب:** یہ ہے کہ نوع ماحیث بسیط ہے مرکب نہیں اور اس میں بالکل اجزاء نہیں ہیں

جس سے جنس اور فصل کا انتزاع ہوتا ہے جس طرح کہ مرضیات کا ماحیات سے انتزاع ہوتا ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ پھر تو ذاتی اور عرضی کے درمیان کوئی فرق نہ رہا کلی عرضی بھی انتزاعی ہوتی ہے اور کلی ذاتی بھی انتزاعی ہے حالانکہ ان میں فرق ہے۔

**جواب:** پھر بھی ذاتی اور عرضی میں فرق ہے وہ اس طرح کہ ذاتیات کا یعنی اجناس اور فصول کا انتزاع ہوتا ہے نوع سے اولاً بالذات اور عرضیات کا انتزاع ہوتا ہے ثانیاً اور بالعرض۔

**سوال:** کہ جب نوع شئی بسیط ہے تو امور کثیرہ کا انتزاع اس سے کیسے ہو سکتا ہے

**جواب:** اس کا جواب یہ ہے کہ امر واحد بسیط امور کثیرہ کیلئے فضاء انتزاع بن سکتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ بسیط ہے جس سے صفات متحدہ کا انتزاع ہوتا ہے تو بالکل ایسے ہی نوع جو ماحیہ بسیط ہے اس اجناس و فصول کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اور ایسے ہی کراہ ایک امر بسیط ہے اس سے بھی امور متحدہ کا انتزاع ہوتا ہے

**دوسرا مذهب:** کہ نوع ماحیہ مرکب ہے اور مرکب انضمامی ہے ترکیب انضمامی کا مطلب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے منضم اور منضم الیہ کا وجود الگ الگ ہو پھر دونوں کا انضمام کیا جائے جیسے ثوب اور ایش اور یہاں پر بھی ایسے ہے کہ حیوان منضم الیہ ہے اور ناطق منضم ہے یہ دونوں ملکر نوع بن گیا اس منضم الیہ حیوان کے ساتھ کوئی دوسرا منضم لگا دیں تو اور نوع بن جائے گی ایسے ہی انواع فنی جائیں گی کہ حیوان کے ساتھ ناطق ملا دیا تو اور نوع بن گئی اور ساحل ملا دیا تو اور نوع بن گئی۔

**تیسرا مذهب:** جو کہ شیخ ابوعلی سینا اور ان کے تبعین کا ہے کہ ماحیہ نوع مرکب ہے اور مرکب اتحادی ہے ترکیب اتحادی کی مطلب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے دونوں چیزوں کا اتحاد ہوا اگر ایک پایا جائے تو دوسرا بھی ضرور پایا جائے۔ ہر ایک کیلئے علیحدہ مستقل کوئی وجود نہ ہو یعنی مرکب تو لیکن اجزاء میں تمایز نہ ہو مثلاً انسان نوع ہے اس کے دو جزء ہیں ایک ہے حیوان اور دوسرا ناطق ان میں اتحاد ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان سر سے لیکر کر تک جس ہے کمر سے پاؤں تک فصل ہے

بلکہ انسان حیوان اور مطلق سب ایک ہی چیز ہیں اس میں کسی قسم کا کوئی امتیاز نہیں نہ خارج کے اعتبار سے اور نہ ذمہ کے اعتبار سے۔ صاحب سلم اس مسئلہ اختلافیہ میں محاکمہ بیان کرتے ہوئے شیخ ابوعلی سینا کے حق میں فیصلہ دیا کہ وجود الجنس هو النوع ذهناً و خارجاً۔

### فصل دوم فی جنس و نوع

ما قبل پر تفریح کا بیان ہے چونکہ جنس اور نوع ذمہ و خارج میں متحد ہیں۔ تو ان میں اتحادی الوجود تحقق ہے جو کہ معیار حل ہے لہذا جنس کا محل نوع پر جمع ہوگا۔ اس پر سوال ہوگا کہ جس کے یکجہ سے پہلے تین تمہیدی باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔

پہلی بات: کہ جنس میں وحدہ ہوتی ہے جیسے حیوان اور نوع میں کثرت ہوتی ہے جیسے انسان فرس بقرد وغیرہ۔

مقدمہ ثانیہ: جنس ہمیشہ ایک امر مسموع ہوتی ہے اور فصل اس کیلئے مقرر ہوتی ہے لہذا فصل محصل ہے جنس کیلئے کہ فصل کے بغیر جنس کا محصل ممکن نہیں۔

تمہید ثالث: کہ جنس کا محل نوع پر ہوتا ہے جیسے الانسان حیوان ان مقدمات ثلاثہ کے بعد سوال: سوال کی تقریر یہ ہے کہ وجود جنس دو حال سے خالی نہیں کہ وجود جنس بعینہ وجود

نوع ہے یا نہیں اگر وجود جنس بعینہ وجود نوع ہو تو لازم آئے گا اتحاد الواحد مع الکثیر۔ اس لئے کہ جنس ایک تہی اور انواع متعددہ جو کہ باطل اور محال ہے اور اگر وجود جنس وجود نوع کے مغایر ہو تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) محصل جنس بغیر فصل کے لازم آئے گا جو کہ بحکم مقدمہ ثانیہ باطل ہے۔ (۲) دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جب تغایر ہوگا تو مغایر کا مغایر پر حمل صحیح نہیں ہوتا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالث جنس کا محل نوع پر درست ہوتا ہے۔ ظلمات بعضها فوق بعض۔

سوال: جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ جنس کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود محصلی واقعی و واقعی دوسرا وجود تخنیتی اختراعی۔

وجود محصلی واقعی: وہ ہے جس میں فصل کا بھی لحاظ کیا جائے اور

وجود تخمینی اختراعی: جنس کا ایسا وجود ہے جس میں فصل کا بالکل لحاظ نہ ہو ورنہ

میں ان دونوں وجودوں میں کئی اعتبار سے فرق ہے

پہلا فرق: کہ وجود تحصیل واقعی میں تعین ہوتا ہے اور وجود تخمینی اختراعی میں ابہام ہوتا ہے۔

دوسرا فرق: وجود تحصیل واقعی میں کثرت ہوتی ہے اور وجود تخمینی اختراعی میں وحدت ہوتی ہے۔

تیسرا فرق: وجود تحصیل واقعی کے لحاظ سے حمل ہوتا ہے جنس کا نوع پر اور وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے جنس کا نوع پر حمل نہیں ہوتا۔

چوتھا فرق: وجود تحصیل واقعی کے لحاظ سے وجود جنس کا نوع کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود

تخمینی اختراعی کے لحاظ سے جنس کی نوع کے ساتھ مغایرت ہوتی ہے۔ اب اس تصدیقی مقدمہ

کے بعد جواب بالکل آسان ہو گیا کہ آپ نے سوال کیا کہ جنس کا وجود نوع کے وجود کے عین

ہے یا غیر اگر عین ہو تو اتحاد الواحد بالکثرة کی خرابی لازم آتی ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس

لئے کہ جنس کا یہاں پر وجود، وجود تحصیل واقعی مراد ہے جس میں کثرت ہوتی ہے سمجھاؤ تو لہذا

اس سے اتحاد الکثرة بالکثرة لازم آتا ہے نہ کہ اتحاد الواحد بالکثرة اور آپ نے کہا اگر جنس کا

وجود نوع کے وجود کے غیر ہو تو اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) جنس کا اصل صحیح نہیں ہو

گا۔ (۲) مصنف کے کلام میں مدخل لازم آتا ہے۔ دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر

کلام کا مصداق جنس کا وجود تحصیل واقعی ہے۔ اور کلام آتی میں مصداق وجود تخمینی اختراعی ہے اور

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ جنس کا اصل نوع پر یہ وجود تحصیل واقعی کے لحاظ سے ہے اسی طرح یہ جو

کہا گیا ہے کہ وجود لیکس بغیر فصل کے ناممکن ہے اس سے مراد بھی وجود تحصیل واقعی ہے۔ اور

جنس کا بغیر فصل کے پایا جانا یہ وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے ہے۔

**محل** ومنشاء ذالک ان الجسم ..... قبل النوع۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں جنس اور نوع کے اتحاد فی الوجود اور عینیت کی دلیل پیش کی

ہے اور اس مذہب کو اختیار کرنے کا فضاء بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کا نوع سے

قل کوئی وجود واقعی تحصیل نہیں نہ ہی قبلیت ذاتیت کے ساتھ اور نہ ہی قبلیت زمانیہ کے ساتھ جب کسی قسم کی قبلیت نہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں اتحاد ہے باقی رہی یہ بات کہ قبلیت ذاتی کیوں نہیں اس لئے کہ اگر جنس نوع پر مقدم بقبلیت ذاتیہ ہو اس صورت میں تو جنس جنس نہیں رہے گی بلکہ جنس کا تو مادہ بننا لازم آئے گا اسی لئے قبلیت ذاتیہ کی صورت میں یہ جنس نوع کی جزء تمام ہو جائے گی اور مخایر ہو جائے گی بحسب الوجود یہی مادہ ہے اور ایسے ہی قبلیت زمانیہ بھی نہیں ہو سکتی ورنہ زمانہ مختلف ہو جائے گا جس سے جنس کا نوع پر حمل نہیں ہوئے گا کیونکہ حمل کیلئے اتحاد بالزمان ہونا شرط ہے لہذا جب جنس نہ مقدم بقبلیت ذاتیہ ہوئی اور نہ ہی قبلیت زمانیہ تو معلوم ہوا کہ ان میں اتحاد ہے اس پر سوال ہوگا

**سوال:** کہ تقریب نام نہیں اس لئے کہ قبلیت ذاتیہ کا اور قبلیت زمانیہ کی نفی سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ تغایر نہ ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جنس کا وجود مؤخر ہو نوع سے جب تک اس احتمال کو باطل نہ قرار دیا جائے اس وقت تک مدعی ثابت نہیں ہوتا۔

**جواب:** یہ ہے کہ جنس کے وجود کا نوع سے متاخر ہونا بدیہی المطلق تھا اس لئے مصنف نے اس کی نفی نہیں کی۔ اب دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ عقلاً تین احتمال بنتے ہیں (۱) جنس مقدم ہو اور نوع مؤخر ہو (۲) نوع مقدم ہو اور جنس مؤخر ہو (۳) دونوں اکٹھے اور متحد ہوں۔ پہلے دونوں احتمال باطل ہیں پہلا اس لئے باطل ہے کہ اگر جنس نوع پر مقدم ہو تو لازم آئے گا جنس کے وجود کا پایا جانا بغیر فصل کے جو کہ باطل ہے سمجھاؤ۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر نوع جنس پر مقدم ہو تو لازم آئے گا کل کے وجود کا پایا جانا بغیر جزء کے جو کہ باطل ہے جب یہ دونوں احتمال باطل ہوئے تو تیسرا احتمال خود بخود ثابت اور متعین ہو گیا کہ جنس اور نوع دونوں اکٹھے اور متحد ہیں۔

**توضیح:** فان اللون مثلا۔

توضیح بالمثال المحسوس کا بیان ہے اور اس بات کی دلیل کا بیان ہے کہ جنس ذاتا اور اشاراً محسوس

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً جب ہم صرف رنگ بول کر اس کا تصور کر چکے تو اس سے طبعیت کو کچھ اطمینان اور راحت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے وجود پر تزلزل رہتا ہے کہ آیا یہ سرخ مراد ہے یا سبز مراد ہے یا کوئی اور مراد ہے۔ جس کی وجہ سے قلب میں ایک طلب رہتی ہے کہ لون کے اس معنی میں کوئی زیادتی ہو لیکن یہ زیادتی نہیں کہ وہ فنی زائد لون سے خارج کوئی اور چیز ہو اور اس رنگ کے ساتھ اس کا انضمام ہو اور اس رنگ کہنے کے بعد جب اس کے ساتھ فصل کے طور پر سیاہ یا سبز ملا دیں گے تو سیاہ ملانے کی وجہ سے جو مطلق رنگ کے لئے بھولہ فصل کے ہے اس سے نہ رنگ میں زیادتی آئی ہے اور نہ ہی سیاہی میں صرف اتنا ہی ہوا کہ وہ جودل میں تزلزل تھا کہ اس رنگ سے کونسا رنگ مراد ہے وہ اس سیاہ کہنے سے رفع ہو جائے گا تو جو جود اس رنگ سیاہ یعنی نوع کا ہے وہی جود اس مطلق رنگ کا ہے جو بھول جنس کے تھا۔ اور وہی جود اس سیاہ فصل کا ہے لہذا ان میں وجود کوئی فرق نہیں ایسے ہی جنس اور فصل دونوں سے نوع کی ترکیب ہے۔ لیکن ان میں ترکیب انضمامی نہیں بلکہ ترکیب اتحادی ہے جن کے اجزاء میں امتیاز نہیں ہوتا بلکہ اتحاد ہوتا ہے۔

### ترجمہ و اما طبعیۃ النوع۔

یہ بحث ثانی کا تہہ ہے جس سے دفع ظل مقدر مقصود ہے بحث ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ جنس کے دو وجود ہیں پہلا وجود جو غمغینی ہے جو کہ محکم ہے اور دوسرا وجود متعین مختص ہے۔ ثانی وجود کے اعتبار سے جنس نوع کا عین ہے جو جنس نوع کے وجود کا عین ہے اور اول وجود کے اعتبار سے مغایر ہے۔ سوال: مناطقہ نے کہا ہے کہ جنس کا وجود محکم ہے اور نوع کا وجود مختص متعین ہے باوجودیکہ جس طرح جنس فصل کے اعتبار سے محکم اسی طرح نوع بھی شخص کے اعتبار سے محکم ہے یعنی جس طرح جنس فصل کی طرح محتاج ہے ایسے ہی نوع بھی شخص کی طرح محتاج ہے تو دونوں میں فرق نہ ہوا۔

جواب: جنس اور نوع میں فرق ہے کہ جنس میں دو قسم کے ابہام ہوتے ہیں (۱) حقیقت وجود

کے لحاظ سے بھی ایہام ہوتا ہے۔ (۲) شخص کے لحاظ سے بھی ایہام ہوتا ہے حقیقت والے ایہام کو دور کرنے کیلئے فصل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور حد نہت والے ایہام کو دور کرنے کیلئے شخص کی طرف محتاج ہے بخلاف نوع کے اس میں حقیقت کوئی ایہام نہیں ہوتا بلکہ محض شخص ہی کے لحاظ سے ایہام ہوتا ہے لہذا جن محصلین کی طرف محتاج ہوتی ہے اور نوع محصل واحد کی طرف محتاج ہوتا ہے لہذا فرق دونوں میں واضح ہے اس پر سوال ہوگا کہ فرق پھر بھی باقی نہیں رہتا اس لئے کہ فصل اپنی جنس کے لحاظ سے امر خارج ہے ایسے ہی شخص اپنے نوع کے لحاظ سے امر خارج ہوتا ہے تو جس طرح جنس امر خارج کی طرف محتاج ہوا ایسے ہی نوع بھی امر خارج کی طرف محتاج ہوا یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں امر خارج کی طرف محتاج ہونگی وجہ سے ان میں کوئی فرق باقی نہ رہا۔

**جواب:** مولانا بلایاوی نے جواب دیا کہ ان حکماء کے نزدیک ہر جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے۔ (۱) حیولہ (۲) صورت جسمہ سے اور صورت جسمہ محتاج ہوتی ہے حیولہ کی طرف اور حیولہ محتاج ہوتا ہے صورت جسمہ کی طرف اس پر سوال ہوگا

**سوال:** پھر تو دور کی خرابی لازم آتی ہے کہ ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی حکماء نے اس کا جواب دیا کہ حیولہ اور صورت جسمہ کے دو وجود ہیں (۱) وجود کلی (۲) وجود جزئی۔

حیولہ اپنے دونوں وجود کے لحاظ سے صورت جسمہ کے وجود کلی کی طرف محتاج ہے تو صورت جسمہ کا وجود کلی یہ علت ہوتا ہے حیولہ کے وجودین کیلئے اور صورت جسمہ حیولہ کی طرف محتاج ہے وجود شخصی کے لحاظ سے تو حیولہ علت بنا صورت جسمہ کے وجود شخصی کے لئے اور جنس بمنزلہ حیولہ کے ہے اور فصل بمنزلہ صورت جسمہ کے ہے یہ بھی حیولہ اور صورت جسمہ کی طرح ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ البتہ جنس اپنے وجودین میں فصل کی طرف محتاج ہے اور فصل اپنے وجود کلی کے لحاظ سے علت ہے جنس کے وجودین کیلئے اور صورت جسمہ محتاج ہے صرف وجود شخصی کے لحاظ سے اور حیولہ اپنے وجودین کے ساتھ موجود ہو کر اس صورت جسمہ کے وجود شخصی کیلئے علت بننا



ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب جنس کے وجودین کیلئے فصل اپنے وجود کلی کے لحاظ سے علت ہے تو جنس کا محتاج ہونا ایسے امر خارج کی طرف ہے جو امر خارج جنس کے وجودین کیلئے علت بنتا ہے بخلاف نوع کے کہ نوع محتاج ہے تشخص کی طرف اور تشخص ایسا امر خارج ہے جو نوع کے وجودین کیلئے علت نہیں بنتا کیونکہ اگر تشخص امر خارج ہو کر علت ہو نوع کے وجودین کیلئے ہو تو یہاں دو تشخص ہو جائیں گے ایک وہ تشخص جو امر خارج ہو کر علت بنتا ہے اور دوسرا وہ تشخص جو نوع کی جانب ہو کر جزء بنتا ہے اب ہم اس تشخص کے بارے میں سوال کرتے ہیں جو امر خارج ہو کر علت بنتا ہے آیا یہ تشخص اس تشخص کا جو نوع کی جانب ہے عین ہے یا غیر اگر آپ یہ کہیں کہ یہ تشخص اس تشخص کا عین ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا اس لئے کہ یہ تشخص امر خارج کی جانب میں ہے یہ علت ہوا اس تشخص کیلئے جو نوع کی جانب میں ہے اور یہی تشخص جو نوع کی جانب میں ہے یہ معلول بننے کی وجہ سے مؤخر ہوا اور یہی تشخص علت ہو سکی وجہ سے مقدم بھی ہوا تو لازم آیا تقدم الفی علی نفسہ جو کہ دور ہے اور باطل ہے اور اگر آپ کہیں کہ وہ تشخص جو امر خارج میں ہے وہ مغایر ہے اس تشخص کے جو کہ نوع کی جانب میں ہے اور یہ تشخص جو نوع کی جانب میں ہے یہ اپنے تحقق اور پائے جانے میں دوسرے تشخص کی طرف محتاج ہوگا اور اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال تشخص عین ماننے کی صورت میں دور لازم آتا ہے اور غیر ماننے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ تشخص جو امر خارج کی جانب میں ہے۔ وہ نوع کے لئے علت نہیں اس سے جنس اور نوع میں فرق واضح ہو گیا کہ جنس ایسے امر خارج کے طرف محتاج ہے جو علت ہے جنس کے وجودین کیلئے جب کہ نوع ایسے امر خارج کی طرف محتاج ہے جو نوع کے کسی وجود کیلئے علت نہیں لہذا امر خارج کا امر خارج کے لحاظ سے فرق ہوا۔

### الثالث ما الفرق بین الجنس ..... کانت او الفاعل

مبحث ثالث کا بیان جس میں ایک استفسار کا جواب ہے استفسار یہ ہے کہ جنس اور مادہ کے

درہمان کیا فرق ہے جس سے قیل بطور تمہیدی کے دو باتیں جاننا ضروری ہیں۔

**پہلی بات:** مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب ذہنی (۲) مرکب خارجی اور مرکب ذہنی یہ اجزائے ذہنیہ سے مرکب ہوتی ہے جو اجزاء متحد فی الوجود ہوتے ہیں ان کا ایک دوسرے قیل پر بھی مچ ہوتا ہے اسی طرح کل پر بھی مچ ہوتا ہے چونکہ اجزائے ذہنیہ میں اتحاد ہوتا ہے اس لئے اس سے جو مرکب تیار ہوتا ہے مرکب ذہنی اس مرکب کو مرکب اتحادی کہتے ہیں۔ اور مرکب خارجی یہ اجزائے خارجیہ سے مرکب ہوا کرتا ہے جن اجزاء میں اتحاد نہیں ہوتا بلکہ معتاد فی الوجود ہوتے ہیں جو مرکب ان اجزائے خارجیہ سے ہو اس کو مرکب انضمامی کہتے ہیں مرکب اتحادی کی مثال نوع ہے کہ یہ جنس و فصل سے مرکب ہے اور یہ اجزاء ذہنیہ ہیں مرکب انضمامی کی مثال کہ انسان جو صورت جسمیہ اور حیولہ سے مرکب ہے اور یہ اجزائے خارجیہ ہیں۔

**دوسری بات:** جس میں اختلاف ہے کہ مرکب اتحادی اور انضمامی کسی مقام پر جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں جس میں تین مذہب ہیں۔

**پہلا مذہب:** سید سند صاحب کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں جمع قطعاً نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ان میں تباہی ہے۔ **دلیل:** کہ مرکب اتحادی یہ مرکب ذہنی ہے اور مرکب خارجی یہ شئی خارجی ہے اور ذہنی شئی اور خارجی شئی میں تباہی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

**دوسرا مذہب:** اکثر متاخرین کا ہے کہ مرکب خارجی اور مرکب اتحادی میں تلازم ہے یعنی جو مرکب اتحادی ہے وہی مرکب خارجی بھی ہے اور جو مرکب خارجی ہے وہ مرکب اتحادی بھی ہے جس کی دلیل سمجھنے سے قیل ایک تمہیدی بات جاننا ضروری ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انتزاع الکثیر من الواحد ناجز ہے اور انتزاع الکثیر من الکثیر اور انتزاع الواحد من الواحد یہ جائز ہے یعنی جب معترک کثیر ہوں تو اس کا معترک عنہ مبدا انتزاع بھی کثیر ہونگے اور اگر معترک ایک ہو تو مبدا انتزاع بھی ایک ہوگا لیکن یہ جائز نہیں کہ معترک تو کثیر ہوں اور مبدا انتزاع ایک ہو اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مرکب اتحادی میں کثرت ہے اس میں ایک

جنس اور ایک فصل ہے یہ معنوع ہے اس کا مبداء انتزاع میں بھی کثرت ہوگی کہ جنس کا انتزاع کیا ہے حیولہ سے اور فصل کا انتزاع کیا ہے صورت جسمیہ سے لہذا جہاں جنس اور فصل ہوگی وہاں حیولہ اور صورت جسمیہ ہوگی یعنی جہاں مرکب اتحادی ہوگا وہاں مرکب خارجی کا ہونا ضروری ہے تو ملازم ثابت ہو گیا۔

**تیسرا مذهب:** شیخ ابوعلی سینا اور اسکے متبعین کا ہے کہ مرکب اتحادی اور مرکب خارجی کے درمیان نہ تو جابین ہے اور نہ ملازم بلکہ بین بین کا درجہ ہے کہ دونوں جمع بھی ہو سکتے ہیں۔

ان تہمدی دو باتوں کے بعد یہ استفسار آخری دو مذهب والوں سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس اور فصل اور مادہ یعنی حیولہ اور صورت جسمیہ میں کیا فرق اور تغایر ہے۔ مثلاً جسم انسان کیلئے جنس ہے جو کہ انسان غیر انسان کو شامل ہے اور یہ جنس جزو مضمنی ہونگی وجہ سے اس کا حمل انسان پر کج ہے جیسے کہا جاتا ہے الانسان جسم لیکن یہی جنس ہیچہ انسان کا مادہ اور حیولہ بھی ہے۔ اور حیولہ جزو خارجی ہونگی وجہ سے اس کا حمل انسان پر محال ہے بہر حال جنس ہونگی وجہ سے حمل صحیح ہے اور مادہ اور حیولہ ہونگی وجہ سے مستعمل الحمل ہے اس سے معلوم ہوا کہ جنس اور حیولہ میں فرق ہے وہ فرق کیا ہے۔

**جواب:** فقہول سے صاحب سلم نے جواب دیا کہ ہر عام شئی کیلئے تین درجے ہوتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی کا درجہ (۲) بشرط لاشی کا درجہ (۳) لا بشرط شئی کا درجہ

یہاں پر جسم کے اندر بھی تین درجے ہیں جب جسم میں بشرط شئی کا درجہ ہو یعنی بشرط زیادت تو یہ نوع ہوگی زیادہ سے مراد فصل ہے یعنی جب جسم کے ساتھ فصل کا افتراں ہوگا تو یہ نوع ہوگی اور اگر بشرط لاشی کا درجہ ہو یعنی بشرط عدم زیادہ تو یہ مادہ ہے یعنی جب فصل کے نہ ہونے کی شرط ہوگی تو یہ مادہ ہوگا اور جب لا بشرط شئی یعنی نہ زیادہ کا لحاظ ہو نہ عدم زیادہ کا لحاظ ہو تو وہ جنس ہے اگرچہ اس کے ساتھ مقدمات ہونگے لیکن ان کا لحاظ نہیں ہوگا اسی طرح فصل اور صورت کا فرق بھی ہے کہ فصل یہ لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے اور صورت بشرط لاشی کے درجہ میں ہے۔ جواب کا حاصل

یہ ہوا کہ جنس اور مادہ میں فرق یہ ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ذاتی ہے اور تقابلی اعتباری ہے۔

### قوله ولومع الف معنی مقوم دامد۔

اس میں لفظ لومع صلیبہ ہے الف معنی مقوم ہے مقوم مفت اول داخل مفت ثانی ہے اور لفظ جملہ مقوم ہے فحصل یہ جملہ مفت ہے اور معنی کی ضمیر کا مرجع جسم ہے تو اب عبارت والما خود لا بمرط ہئی کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگرچہ یہ جسم ما خود لا بمرط ہئی کے درجہ میں نفس الامر کے اندر مقارن ہو ہزاروں ایسے معنی کے ساتھ جو جملہ امور مصلیات میں سے ہیں اور اس کو نہ حاصل دیتے ہیں لیکن پھر بھی یہ ممکن ہی رہے گا اس لئے کہ انکے محصل ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا جیسے اس جسم کی نظیر حیوان ہے کہ نفس الامر میں کئی مصلیات ہیں مثلاً جوہر، جسم نامی، متحرک بالارادہ مگر جب تک انکو مصلیات اعتبار نہ کریں اس وقت تک حیوان ممکن ہی رہے گا۔ لہذا اس سے یہ اعتراض اور سوال وارد نہ ہوگا کہ محصل واحد کا اقراران جنسیت کے متنافی ہے تو ہزاروں مصلیات کے اقراران کے وقت وہ جنس کیسے رہے گا تو جواب یہی ہوگا کہ متنافی جنسیت وہ لحاظ محصل ہے نہ کہ محض اقراران بالمحصل۔

### قوله فهو مجهول بعد تہذیر۔

حمل کا مدرا اتحادی الوجود پر ہے جس طرح کہ حمل کی تعریف کی جاتی ہے کہ اتحاد المتغایرین بحسب المفہوم فی الوجود تو اب جسم ما خود لا بمرط ہئی کے درجہ میں ہے کیونکہ اتحاد مع مرکب یعنی نوع، مع ہئی، والذی یعنی فصل کے صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ درجہ میں ممکن ہے اور انواع کثیرہ مندرجہ حمہ کا احتمال رکھتے ہیں کسی کے ممکن اور محتمل۔ نواع التکثیر کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے فهو مجهول بعد یعنی جس مرتبہ جنسیت میں جب تک اس کے اندر شرط اور فصل کا اعتبار نہ ہو تو یہ ایسا مجہول اور نامعلوم ہے کہ ہمیں اس کے متعلق اس بات کا علم نہیں کہ آیا وہ صورت حضری رکھتا ہے فکلی وغیرہ رکھتا ہے اس مرتبہ میں جسم کا ہر فصل پر اور ہر نوع پر حمل ہو سکتا ہے چاہے وہ صورت واحد ہو یا ہزاروں ہوں۔

## قوله وهذا عام لهما ذلک مرکب وما ذلک بسیط۔

صاحب سلم سید سند صاحب کی تردید کرنا چاہتے ہیں انھوں نے شرح مواقف میں یہ کہا ہے کہ مرکب انضمامی یعنی مرکب اجزائے خارجہ حیولہ اور صورت جسمیہ سے یہ مرکب اتحادی یعنی جنس اور فصل سے مرکب نہیں ہو سکتا۔ جس پر دلیل یہ پیش کی کہ اگر مرکب انضمامی مرکب اتحادی بھی ہو جائے تو لازم آئے گا شئی واحد کیلئے حقیقتان اور حدان والائی باطل فالقہ مقدمہ مکملہ۔ مصنف نے انکی تردید کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی چیز کا ایک اعتبار سے مادہ ہونا دوسرے اعتبار سے جنس ہونا یہ عام ہے جو ہر ہر اس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات مرکب ہو بحسب الخارج اجزائے خارجہ حیولہ اور صورتہ جسمیہ سے اور ہر اس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات بحسب الخارج بسیط ہے یعنی اجزائے خارجہ حیولہ اور صورتہ جسمیہ سے مرکب نہ ہو اور مرکب ہو اجزائے ذہنیہ سے اس لئے کہ جنس فصل سے مرکب خارج کے اعتبار سے بسیط ہوتا ہے اول کی مثال جسم ہے یہ خارج میں مادہ اور صورتہ جسمیہ سے مرکب ہے اور ثانی کی مثال لون جیسے سواد و بیاض جو خارج کے اعتبار سے معنی بسیط ہے لیکن ذہنا مرکب ہیں جنس اور فصل سے اور عقل جسم میں اسکی جزء عام یعنی مادہ سے جنس کا انتزاع کر لیتی ہے اور اس کی دوسری جزء صورت جسمیہ سے فصل کا انتزاع کر لیتی ہے اطرح سواد و بیاض میں بھی عقل ایسی شئی کو ثابت کر لیتی ہے جو جنس کے قائم مقام ہوتی ہے اور ایسی شئی کو بھی ثابت کر دیتی ہے جو فصل کے قائم مقام ہوتی ہے اور پھر جو قائم مقام جنس کے ہے وہ عام ہے اسکیں بھی یہ تین درجے نکلتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی (۲) بشرط لا شئی (۳) لا بشرط شئی

باقی رہی یہ بات کہ سید سند صاحب کی دلیل کا جواب کیا ہے؟

دلیل کا جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ حقیقتان اور حدان سے کیا مراد ہے؟ آیا حقیقتین مختلفین بالذات مراد ہیں یا بالاعتبار اگر آپ کہیں کہ ایک شئی کیلئے ذات کے اعتبار سے دو مختلف حقیقتیں دو مختلف حدیں لازم آتی ہیں تو یہ ملازمہ مسلم نہیں اس لئے کہ ایک ہی شئی میں جنس و فصل مادہ اور صورتہ جسمیہ ماننے سے دو حقیقتیں دو حدیں مختلف بالذات

لازم نہیں آتی اور اگر آپ شق ثانی مراد لیں تو ملازمہ مسلم ہے لیکن دو وحدیں دو حقیقتیں مختلف بالاعتبار جو لازم آتی ہیں اس کا بطلان یعنی ثانی کا بطلان مسلم نہیں اس لئے کہ مختلف حیثیات اور مختلف اعتبار سے شئی واحد کیلئے دو حقیقتیں اور دو وحدیں ہو سکتی ہیں اور یہاں پر بھی جنس مادہ فصل صورتہ میں اعتباری فرق ہے حقیقتاً فرق نہیں جو کہ بشرط لا شئی اور لا بشرط شئی کے اعتبار سے فرق ہے بہر حال اس تقیم سے شخ رکیس کی تردید کر دی یہ اعتبار مرکب اور بسیط دونوں میں ہوتا ہے ترکیب اور بساطت سے مراد ترکیب خارجی اور بساطت خارجی ہے۔

### لکن فی المركب تحصل معنی ..... امر عظیم۔

مصنف کی عبارت و هذا عام سے ایک شہد اور وہم پیدا ہوتا تھا اس شہد اور وہم کا اس عبارت میں ازالہ کیا ہے کہ مائل کی تقیم سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور مادہ کا باہم ماصیغہ مرکبہ اور بسیطہ میں کوئی فرق نہیں۔ بعنوان دیگر جب دونوں اعتبار مرکب اور بسیطہ دونوں میں چلتے ہیں تو مرکب اور بسیطہ میں کوئی فرق نہ ہوا تو صاحب سلم اس کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کا دار و مدار بہام اور عدم امتیاز پر ہے اور بسیطہ میں نفس الامر کے اندر جزء محکم تحقق ہے لیکن جزء ممتاز متعین متحقق نہیں لہذا اس میں معنی جنس کی تحصیل آسان ہوگی اور مادہ کا دار و مدار امتیاز اور تعین پر ہے کہ وہ ممتاز اور متعین متحصل ہوتا ہے اور بسیطہ میں جزء ممتاز متعین محتاج الی اعتبار انقض ہوگی لہذا مادہ کی تحصیل تنقیح محسر ہوگی۔ اور مرکب میں معاملہ برعکس ہے اس لئے کہ مرکب میں معنی جنس کی تحصیل، دقیق اور عمیر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ جنس کا دار و مدار بہام پر ہے اور مرکب میں اجزاء متحصلہ ممتاز ہوتے ہیں لہذا اس میں جنس کا اعتبار اختراع متحصل متعین ممتاز کو محکم غیر متحصل غیر ممتاز بنانے کے ساتھ ہوگا و هذا امر عظیم اس لئے کہ یہ خلاف واقع نفس الامر ہے اور بسیطہ میں مادہ کی تنقیح محسر ہونیکی وجہ یہ ہے کہ مادہ کا دار و مدار تحصیل پر ہے اور یہ تحصیل مقرر متعین ممتاز ہوتا ہے اور چونکہ بسیطہ میں اجزاء محکمہ غیر ممتاز ہوتے ہیں نفس الامر میں جس میں مادہ کا اعتبار اختراع محکم غیر متحصل غیر ممتاز کو متعین

ممتاز تحصیل بنانے کے ساتھ ہوگا وھذا ابضا امر عظیم اس لئے کہ یہ خلاف واقع ہے اور  
یہی معنی ہے مصنف کے قول فان ایہام المتعین و تعین المیہم امر عظیم۔ حاصل کلام یہ ہوا  
کہ مرکب خارجی میں مادہ جزء واقعی ہے اس کا اعتبار بسیط میں معیر ہے اور بسیط میں جس جزء  
واقعی ہے جس کا اعتبار مرکب خارجی میں معیر ہے۔ شبہ کے دوسرے عنوان سے فرق کا حاصل  
یہ ہوگا کہ مرکب خارجی میں معنی جس کی تحصیل مشکل ہے مادہ کی تحصیل آسان ہے اور بسیط اور  
مرکب ذہنی میں مادہ کی تحصیل مشکل لیکن جس کی تحصیل آسان ہے یہی مرکب خارجی اور بسیط  
میں فرق ہے۔

**بقوله هذا هو الفرق بين الفصل و الصورة.**

صاحبِ سلم فصل اور صورتہ میں فرق بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح مادہ اور جنس میں تغایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی ہے اسی طرح فصل اور صورتہ میں بھی تغایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی ہے۔ مثلاً ناطق جب بشرطِ لاشی کے درجے میں ملحوظ ہو یعنی بایں طور کہ اس کا لحاظ ہو کہ یہ اپنے ذات کے اعتبار سے جنس کیلئے محصل نہیں تو یہ ناطق صورتہ جسمیہ ہے اور انسان کیلئے جزء خارجی ہے اسی وجہ سے یہ انسان پر محمول نہیں ہو سکتی لیکن جب اسی ناطق کو بشرطِ شئی کے درجے میں ملحوظ ہو یعنی بایں طور کہ اس کا لحاظ ہو تو یہ جزء آخر یعنی جنس کیلئے محصل ہے۔ حیوان کے لئے محصل ہے تو یہ نوع ہے اور عین انسان ہوگا اور اس پر محمول بھی ہوگا۔ اور جب ناطق لا بشرطِ شئی کے درجے میں ملحوظ ہو۔ یعنی نفس ذات کے اعتبار سے من حیث ہو ہو ملحوظ ہو بایں طور کہ یہ لحاظ نہ کیا جائے کہ شئی آخر کے لئے محصل ہے یا غیر محصل تو یہ ناطق فصل ہوگا اور انسان پر محمول ہو سکے گا۔

**قوله ومن ههنا تسمعهم يقولون ..... من الصورة.**

اس فرق مذکور سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورتہ جسمیہ سے اور چونکہ جنس اور فصل اجزائے ذہنیہ میں سے ہے اور مادہ اور صورتہ اجزائے خارجیہ میں سے اس لئے اس مذکورہ بیان سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ

میں بھی باہمی تلازم کا کہنا درست ہے باقی رہی یہ بات کہ جنس مادہ سے ماخوذ کیوں اور فصل سورۃ سے ماخوذ کیوں یہ س مناسبت اور مشابہت سے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس اور مادہ یہ دونوں متشابہ فی الالبہام ہونگی وجہ سے جنس کو مادہ سے ماخوذ کیا گیا ہے۔

**ماثل کی کلام سے یہ معلوم ہوا کہ جو مرکب حیولہ اور سورۃ جسمیہ سے ہوا اگر اس کے اجزاء یعنی حیولہ اور سورۃ جسمیہ خارج میں موجود ہوں تو اس حیولہ کو حیولہ واقعی اور سورۃ کو سورۃ واقعی کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے اجزاء خارج میں موجود نہ ہوں تو اس حیولہ کو تفصیلی اور سورۃ کو بھی تفصیلی کہتے ہیں پھر اس میں دو احتمال ہیں کہ انکو خارج میں فرض کیا گیا ہو یا ذہن میں اگر انکو خارج میں فرض کیا گیا ہو تو اس حیولہ کو تفصیلی خارجی کہیں گے اور سورۃ کو سورۃ تفصیلی خارجی کہیں گے اور اگر ان کو ذہن میں فرض کیا گیا ہو تو پھر حیولہ کو حیولہ تفصیلی ذہنی کہیں گے اور سورۃ کو سورۃ تفصیلی ذہنی کہیں گے۔ تو حیولہ اور سورۃ کی تین تین قسمیں ہونگی۔ حیولہ کی تین قسمیں یہ ہیں:-**

(۱) حیولہ واقعی (۲) حیولہ تفصیلی خارجی (۳) حیولہ تفصیلی ذہنی۔

اس طرح سورۃ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) سورۃ واقعی (۲) سورۃ تفصیلی خارجی (۳) سورۃ تفصیلی ذہنی۔ اب یہ سمجھنا ضروری ہے کہ جو ماثل میں کہا گیا مادہ اور جنس میں۔ فصل اور صورت میں اتحاد ذاتی تغایر اعتباری اس سے کونسا حیولہ اور کونسی صورت مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد مادہ تفصیلی اور سورۃ تفصیلی ہے واقعی نہیں اس سے ایک سوال بھی مندرج ہو گیا۔

**سوال:** یہ تھا کہ دیکھئے اطلاق سببہ اکی صورت جسمیہ تو ایک ہے لیکن حیولہ اور مادہ سب کا الگ الگ ہے تو صورت جسمیہ عام ہوئی اس وجہ سے کہ یہ سب کو شامل ہے اور حیولہ خاص ہے کہ ہر ایک کا اپنا اپنا الگ الگ ہے چونکہ مادہ اور جنس میں اتحاد ہے اور سورۃ اور فصل میں اتحاد ہے تو اس اتحاد کی وجہ سے فصل عام ہو جائے گا اور جنس خاص ہو جائے گی حالانکہ فصل کا جنس سے عام ہونا باطل ہے۔

**جواب:** اس سوال کا یہی جواب ہے کہ فصل کا اتحاد سورۃ تفصیلی کے ساتھ ہے سورۃ واقعی کے



ساتھ نہیں ایسے ہی جنس کا اتحاد بھی مادہ تشکیکی کے ساتھ واقعی کے ساتھ نہیں اور مادہ نقض میں جو صورت اور مادہ پیش کیا گیا ہے اس سے مراد صورت واقعیہ اور مادہ واقعی ہے جس کا جنس اور فصل کے ساتھ اتحاد نہیں جب اتحاد نہیں تو صورت واقعی کے عام ہونے کی وجہ سے فصل کی تعیم جنس سے لازم نہیں آئے گی۔ اس سے ایک اور سوال بھی مندرج ہو گیا۔

**سوال:** وہ سوال یہ ہوتا تھا کہ جنس اور فصل کو حیولہ اور صورت جسمیہ سے ماخوذ ماننا باطل ہے ورنہ توشی واحد کا بالنسبۃ الی الثنی متحد اور متغایر ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جنس اور فصل کی ترکیب سے مرکب اتحادی تیار ہوتا ہے جنس فصل کی ترکیب سے مرکب اتحادی بنتا ہے اور حیولہ اور صورت جسمیہ سے مرکب انضمامی ہے اور جنس اور فصل میں وجوداً تھوڑا حصلاً اتحاد ہے جب کہ حیولہ اور صورت جسمیہ میں وجود اور تقرر اور تحصیل کے اعتبار سے تغایر ہے توشی واحد کا بالنسبۃ الی الثنی متحد اور متغایر ہونا لازم آیا۔ نیز اعراض مجردات میں حیولہ کا ثبوت لازم آتا ہے اس لئے کہ ان میں جنس اور فصل کا ثبوت ہے تو یقیناً غذا یعنی حیولہ اور صورت جسمیہ کا ثبوت ہوگا و الثانی باطل فالقدم مغلہ

**جواب:** جواب دی ہے کہ مادہ کی تین قسمیں اور صورت جسمیہ کی بھی تین قسمیں ہیں اولاً مادہ کی

دو قسمیں ہیں۔ (۱) واقعیہ (۲) تشکیکیہ

پھر تشکیکیہ کی دو قسمیں ہیں (۱) تشکیکیہ خارجہ (۲) تشکیکیہ عقلیہ ذہنیہ

تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ہم نے جو مادہ اور صورت کو جنس اور فصل کیلئے ماخذ تسلیم کیا ہے اور انکو ان سے ماخوذ بنایا ہے اور اتحاد کو ثابت کیا ہے وہ حیولہ تشکیکی اور صورت جسمیہ تشکیکی کو قرار دیا ہے نہ کہ مادہ واقعیہ اور صورت واقعیہ سے۔

**توضیح:** ماہیت کی تین قسمیں ہیں (۱) ماہیت مرکبہ جسکی ذات میں اشمیث بالفعل تحقق ہوتا

ہے اور اس کے اجزاء ممتازہ فی الوجود ہوں ایسی ماہیت کے اندر حصول مادہ پہل ہوتا ہے حصول جنس محصور ہوتا ہے (۲) وہ ماہیت جو خارج کے اعتبار سے بسیط ہو یعنی اس میں اشمیث

بالقوة ہو بالفعل نہ ہو اور اسکے اجزاء ممتازہ فی الوجود نہ ہوں اس میں جنس ہل اور مادہ محسر ہوتا ہے (۳) وہ ماصیغہ جو ذہناً و خارجاً بسیط ہو۔ کہ اس میں اثنی عشر کا تحقق نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوة ہو اس میں جنس اور مادہ دونوں کا تحقق نہیں ہوتا اسی طرح فصل اور صورة کا بالکل تحقق نہیں ہوتا۔ اگر ہوں تو بھی مجازی ہوں گے اس طور پر کہ عرضیات کو بمنزلہ ذاتیات کے اتارا جائے گا اس تقسیم سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ اس سے ایک سوال کا جواب ہو گیا۔

**سوال:** بسیط کہتے ہیں ایسی ماصیغہ کو جس میں بالکل کوئی جزء نہ ہو اب مصنف کا یہ قول وہی البسيط تنقيح المادة منقسم اس میں مادہ سے مادہ فرضیہ مراد ہے یا واقعہ۔ اگر فرضیہ ہے تو تنقيح الجنس بسیط میں غیر محسر ہے اسی طرح تنقيح المادة الفرضیہ بھی غیر محسر ہے اور اگر مادہ سے مراد مادہ واقعہ ہے تو چاروں طرح تنقيح المادة منقسم ہے اسی طرح تنقيح الجنس بھی محسر ہے اس لئے جنس تو جزء ہے جب کہ بسیط کی کوئی جزء ہی نہیں۔

**جواب اول:** بسیط کا وہی معنی ہے جو سائل نے ذکر کیا ہے لیکن مادہ سے مراد مادہ واقعہ ہے اور جنس سے مراد جنس اعتباری مجازی ہے اب بسیط میں مادہ محسر اور جنس کا حصول ہل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ مادہ سے مراد مادہ واقعہ کیوں؟ اس لئے کہ مادہ اجزاء عینیہ واقعہ میں سے ہے اور بسیط میں جزء عینی واقعی تحقق نہیں ہوتی۔ اور جنس سے مراد اعتباری اس لئے ہے کہ جنس امور اعتباریہ عقلیہ میں سے ہے ولا حصر فی اعتبار العقل۔

**جواب ثانی:** کہ بسیط کا وہی معنی جو محترض نے بیان کیا ہے وہ نہیں تسلیم کرتے ہم بلکہ بسیط سے مراد یہ ہے کہ جس کے اجزاء ممتازہ فی الوجود نہ ہوں اور اس کے مقابلہ میں جو مرکب ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اجزاء ممتازہ الوجود ہوں اب یقیناً جنس کے معنی کی تحصیل مرکب میں دقیق ہوگی اس لئے کہ محصل اور متعین کو مکھم بنانا ہوگا۔ بخلاف مادہ کے کہ اس کی تحصیل غیر عیسیر ہوگی۔ لیکن بسیط میں تنقيح مادہ متاثر ہے اس لئے کہ اس کیلئے اجزاء ممتازہ نہیں بخلاف جنس کے یہ عیسیر نہیں کیونکہ بسیط کیلئے اجزاء متحدہ غیر ممتازہ ہوتے ہیں اور اتحاد کا تقاضا

بھی جی ہے۔

## ترجمہ: والرابع ان الكلى جنس الخمسة ..... الجنس معاً۔

مبحث رابع: سوال و جواب

سوال: اس سے پہلے تمہید ایک مقدمہ جانا ضروری ہے

مقدمہ: کہ ایک شئی کا ایک ہی لحاظ سے اہم و اخص ہونا باطل ہے کیونکہ یہ اجتماع نقیضین ہے البتہ ایک شئی کا دو اعتبار سے اہم و اخص ہونا یہ جائز ہے مثلاً جزئی اضافی حیوان جسم نامی کے اعتبار سے اخص ہے اور انسان کے اعتبار سے اہم ہے۔ اب سوال کی تقریر یہ ہے کہ جنس میں ایک ہی شئی ایک اعتبار سے اہم بھی ہے اور اخص بھی ہے وہ اس طرح کہ کلی قسم ہے کلیات خمسہ یعنی جنس و فصل، خاصہ، عرض عام یہ اس کے اقسام ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقسم اپنے افراد سے عام ہوتا ہے تو یہ کلی عام ہوگئی جنس نوع فصل وغیرہ سے اور کلی جنس ہے کلیات خمسہ کیلئے اور کلیات خمسہ میں سے ایک فرد جنس بھی ہے تو کلی اس جنس کیلئے بھی جنس ہوئی اور قاعدہ ہے کہ شئی کی جنس شئی سے عام ہوتی ہے کلی جنس سے عام ہوگئی پھر جب ہم جنس کی تعریف کرتے ہیں ہو کلسی مقبول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما ہو تو یہ کلی پر بھی صادق آتی ہے تو اس سے کلی فرد بن گئی مطلق جنس کا اور فرد اخصی اخص ہوا کرتی ہے شئی سے تو کلی مطلق جنس سے خاص ہوئی۔ حالانکہ یہی پہلے جنس عام تھی تو لازم آئے گا کلی کا عام اور خاص ہونا جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور باطل ہے۔

## ترجمہ: وھنہ، ان کلیۃ الجنس بالذات ..... الاحکام۔

اس عبارت میں سوال مذکور کا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتماع نقیضین وہاں ہوتا ہے جہاں جہت ایک ہو اور جب جہت مختلف ہو جائے تو وہاں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ یہاں بھی کلی جو عام ہے وہ اور جہت سے ہے۔ اور خاص ہونا اور جہت سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور اس کا خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے، جس طرح کہ

کلیۃ الجنس یعنی جنس کی کلیت باعتبار ذات کے ہے یعنی ذات جنس میں داخل ہے اور جنسیۃ النکلی کہ کلی کی جنسیت باعتبار عرض کے ہے یعنی جنس کلی کے عوارض میں سے ہے مثلاً جب جنس کی تعریف کی جاتی ہے تو جنس محرف ہے اور کلی اس کی تعریف میں اس جنس بن کر آتی ہے اور جنس ذاتی ہوتی ہے اور اس میں داخل ہوتی ہے اور جزء اعم ہوتی ہے تو جنس کا کلی ہونا باعتبار ذات کے ہے اور کلی کی تعریف میں لفظ جنس نہیں آتا بلکہ جنس اسکی مامیت سے خارج ہو کر اس کلی کو عارض ہوتی ہے کلی کا جنس ہونا باعتبار عرض کے ہے نہ کہ ذات کے لہذا اثابت ہوا کہ کلی کا عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے جب اعتبارات اور جہات مختلف ہوئیں تو قاعدہ ہے کہ اعتبارات کے تفاوت سے احکام میں بھی تفاوت ہوتا ہے لہذا اجتماع نفیسین لازم نہیں آئے گا۔

### ترجمہ ..... ومن ههنا تبين جواب ..... عن نفسه محال۔

جواب مذکور سے فائدہ اٹھاتے ہوئے صاحب سلم نے ایک اور سوال کا جواب بھی دے دیا۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہم آپ سے کلی کے مفہوم کے بارے پوچھتے ہیں کہ کلی کا مفہوم جزئی ہے یا کلی اگر آپ کہتے ہیں جزئی ہے تو صریح المطلاق ہے لہذا الاحوال آپ کو کہنا پڑے گا کہ کلی کا مفہوم بھی کلی ہے تو گویا کہ مفہوم کلی بھی کلی کے دوسرے افراد کی طرح فرد ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ فرد الشئی غیرہ کہ شئی کا فرد اس کا غیر ہوتا ہے جیسے زید انسان کا فرد ہے اور اس کا غیر ہے اس لئے کہ انسان ایک نوع ہے زید ایک جزئی ہے جب یہ غیر ہوا تو کلی سے اس کا سلب کرنا جائز ہے کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ سلب الشئی عن غیرہ صحیح ہوتا ہے لہذا ایوں کہنا درست ہوگا النکلی بس نکلی حالانکہ یہ سلب الشئی عن نفسه ہے جو کہ محال اور باطل ہے۔

**جواب:** صاحب سلم فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض واقعی معقول اعتراض ہے لیکن ماقبل کے جواب کی تقریر سے یہ اعتراض مندرج ہو جاتا ہے جس میں یہ کہا گیا تھا اعتبار ذات مغایر ہوتا ہے اسبار عرض کے جس کا حاصل یہ ہے کہ سلب کا صحیح ہونا اور اعتبار سے ہے اور محال ہونا دوسرے اعتبار

سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عین ہونا باعتبار ذات کے ہے قطع نظر کرتے ہوئے فردیت سے اس اعتبار سے سلب درست نہیں کیونکہ اس صورت میں سلب الشئی عن نفسه لازم آتا ہے جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور کلی کا کلی کیلئے فرد ہونا باعتبار عرض کے ہے اس اعتبار سے سلب درست ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلب الشئی عن غیرہ لازم آتا ہے جو کہ بالکل صحیح ہے۔ **حاصل جواب** یہ ہے کہ جس اعتبار سے عین ہے اس اعتبار سے سلب درست نہیں اور جس اعتبار سے سلب درست ہے اس اعتبار سے عین نہیں لہذا سلب الشئی عن نفسه کی خرابی لازم نہیں آتی۔

### ثالثہ نعم يلزم ان يكون حقيقة الشئى.....الحكمة۔

جواب مذکور سے پیدا ہونے والے سوال کا دفعیہ مقصود ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہاں اس جواب سے ایک خرابی لازم آتی ہے کہ شئی واحد کا عین اور خارج ہونا لازم آتا ہے جو کہ اجتماع تقيہین ہے وہ اس طرح کہ جب کلی کا عین ہے تو شئی کی حقیقت شئی کا عین ہوگئی اور جب کلی کلی کا فرد ہے تو شئی کی حقیقت شئی سے خارج ہوگئی۔ لہذا لازم آیا شئی واحد کا عین اور خارج ہونا جو کہ اجتماع تقيہین اور باطل ہے۔ صاحب سلم نے لیکن نقصان سے اس کا جواب دیا۔

**جواب:** عینیت اور غیریت جہت واحد اعتبار واحد سے نہیں بلکہ باعتبارین ہے یعنی بالنظر الی الذات عینیت ہے اور بالنظر الی الفردیت غیریت ہے لہذا افلا محذور فیہ۔

### ثالثہ ومن ثم قيل لولا اعتبار الحقیات لبطلت الحکمة۔

اعتبارات کے تفاوت اور اختلاف سے احکام مختلف اور تبدیل ہو جائے ہیں اسی وجہ سے یہ مقولہ مشہور ہے لولا اعتبار الحقیات لبطلت الحکمة حکمت کی تعریف فلسفہ میں ہے۔ ہی علم احوال الموجودات علی ما ہی علیہ فی نفسی الامر بقدر الطاقات البشرية موجودات کے احوال واقعہ نفس الامر سے بحث کرنا بقدر الطاقات البشریہ حکمت کہلاتا ہے۔ اور معرفت اعتبارات ذریعہ میں معرفت احوال موجودات کا لہذا اگر معرفت اعتبارات نہ ہو تو

معرفت احوال موجودات جو کہ عبارت ہے حکمت سے یہ باطل ہو جائے گی دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر معرفت اعتبارات نہ ہو تو علم حکمت باطل ہو جائے گا اس لئے کہ علم حکمت کے اکثر مسائل کا دار و مدار معرفت اعتبارات پر ہے۔

### مسئلہ ۵۔ والخامس قبل ان ..... للجزئیات الموجودة۔

مبحث خامس بھی سوال و جواب میں ہے۔

**سوال:** جنس کے بارے ہم پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہوگی یا معدوم اگر موجود مانتے ہو تو کلی کا جزئی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ الشئی مالم یتشخص لم یوجد جب جنس کلی موجود ہوگی تو یقیناً متشخص ہوگی اور ہر متشخص جزئی ہوا کرتا ہے لہذا جنس کلی کا جزئی ہونا لازم آتا ہے جب جنس متشخص اور جزئی ہوگی تو کثیرین پر کیسے محمول ہو سکتی ہے۔ حالانکہ تم نے کہا ہے ہو مقول علی کثیرین الی آخرہ اور اگر معدوم مانتے ہو تو یہ جزئیات موجودہ مثلاً زید، عمرو، بکر کیلئے کیسے مقول بن سکتی ہے بلکہ مقوم بننا بداعتہ باطل ہے۔ ورنہ تو جزء کے منشی ہونے سے کلی کا منشی ہونا لازم آئے گا جب یہ دونوں شقیں باطل ہوئیں کہ جنس کلی نہ موجودہ معدوم ہے تو واسطہ بین الوجود والعدم لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

### مسئلہ ۶۔ وحلہ ان کل موجود معروض ..... موجود ممنوع۔

صاحب سلم سوال مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ کلی موجود ہے باقی رہا آپ کا یہ ضابطہ کہ الشئی مالم یتشخص لم یوجد کہ ہر موجود متشخص ہوتا ہے ہم آپ سے اس کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ اس سے کیا مراد ہے؟ اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ ہر موجود تشخص کا معروض ہوتا ہے اور تشخص اس کو عارض ہوتا ہے یہ مسلم ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنس کثیرین پر محمول نہ ہو۔ بلکہ تشخص کا ان سے خارج ہو کر اس کو عارض ہونا یہ تائید کرتا ہے جنس کے محمول علی کثیرین ہونے کے۔ اس لئے کہ معروض اپنے مرتبہ ذات میں قطع نظر کرتے ہوئے عارض سے مشتمل بین الکثیرین ہوتا ہے۔ تو یہ تشخص عرضی دلیل اشتراک

اور دلیل تقسیم ہے کیونکہ تقسیم کی حقیقت یہی ہے کہ قسم کی حقیقت باقی رہے اور قیودات مختلفہ کے انضمام سے اقسام کا وجود ہوتا رہے اور یہ قسم ان اقسام میں موجود ہو جیسے کلمہ قسم ہے اس کے ساتھ قیودات مختلفہ کے انضمام سے اقسام نکلاش۔ اسم۔ فعل۔ حرف وجود میں آئے ہیں۔ اور اگر آپ کہیں کہ کل موجود متشخص کا معنی ہے کہ تشخص موجود کی مابین میں داخل ہے عارض نہیں جیسا کہ متاخرین حضرات کا نظریہ ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔

## بحث النوع

**النوع الثاني وهو المفعول ..... جواب ما هو**

صاحب سلم جنس کی بحث سے فراغت کے بعد کلیات جنس میں سے دوسری کلی اور کلیان کر رہے ہیں نوع کسی تعریف نوع وہ کلی ہے جو مختلفہ الحقائق افراد پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ فصول فیہود: ہر تعریف میں ایک جزء عام ہوتی ہے اور دوسری خاص۔ جزء عام میں اشتراک ہوتا ہے جو معرّف اور غیر معرّف کو شامل ہوتی ہے اور جزء خاص میں تخصیص ہوتی ہے جس سے معرّف کے ماسوا خارج ہو جاتا ہے۔ اس تعریف میں ایک جنس ہے اور دو فصلیں ہیں۔ لفظ کلی جنس ہے اور جزء عام ہے جو کہ تمام کلیات کو شامل ہے المفعول علی المنفعة الحقيقية یہ فصل اول جزء خاص ہے۔ اس سے جنس اور عرض عام اور فصل بعید خارج ہو جائیگے۔ اس لئے کہ یہ جنس مختلفہ الحقائق افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے حیوان اور ماہی اور حساس اور

فی جواب ما هو۔ یہ فصل ثانی ہے۔ جزء خاص ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے خاص اور فصل قریب خارج ہو جائیگے اس لئے کہ وہ اپنی شئی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ نہ کہ ماہو کے جواب میں۔ تعریف کا حاصل یہ ہے کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو مختلفہ الحقائق افراد پر محمول ہو ماہو کے جمائیں خواہ ایک فرد سے سوال ہو یا متعدد افراد منفعة الحقائق کو لیکر سوال کیا جائے بحسب الشرح و الخصوصہ دونوں اعتبار سے جواب میں نوع واقع ہوتی ہے۔ بحسب الشرح و الخصوصہ کا مطلب یہ ہے کہ اگر امر جزئی میں واقع ہو تو یہ بحسب

الخصوصیہ واقع ہوگی اور یہ اگر امور کثیرہ و مختلفہ الحقیقہ و خیال کے جواب میں واقع ہو تو یہ بحسب الشرکہ واقع ہوگی۔ اور یہ معنی بحسب الشرکہ والخصوصیہ کا صرف نوع میں ہے اور کسی کلی میں نہیں۔ کیونکہ وہ بحسب الشرکہ واقع ہوتی ہیں بحسب الخصوصیہ نہیں۔

**قواعد** کل حقیقۃ بالانصبۃ الی حصصہا نوع : ذریعہ کی تعریف کے بعد

صاحب سلم نے مسئلہ مشہورہ کو بیان کیا ہے جو کہ تشریح ہے نوع کا۔ جس کے سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی بات جان لیں۔ تین منقول الفاظ ہیں (۱) حصہ (۲) فرد (۳) شخص ان کے کیا معانی ہیں۔ جس کے سمجھنے سے پہلے دو اور باتیں بطور تمہید کے جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات : ایک ہے قید اور ایک ہے تھید۔ تھید کا معنی ہے قید کرنا یہ ایک اعتباری چیز ہے اور ایک حقیقی واقعی امر ہے

دوسری بات : ایک ہوتا ہے عنوان اور دوسرا ہوتا ہے معنون۔ عنوان وہ ہوتا ہے جس سے متعلقہ کو تعبیر کیا جائے اور معنون۔ وہ مقصود ہوتا ہے ان تمہیدی دو باتوں کے بعد اب الفاظ ثلاثہ کے معانی سمجھیں۔

(۱) حصہ : حصہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالتقید ہو اور جس کے عنوان میں تھید داخل ہو یعنی اس کا جز ہو۔ یہ حصہ ایک امر اعتباری ہے اس لئے کہ یہ مرکب ہے حقیقت اعتباری سے اور وہ تھید ہے۔ (۲) فرد : وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالتقید ہو اور جس کے عنوان میں قید اور تھید دونوں داخل ہوں اور یہ فرد بھی حقیقت اعتباری ہے اس لئے کہ یہ حقیقت اعتباریہ سے مرکب ہے۔

(۳) شخص : وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالتقید ہو جس کے عنوان اور معنون میں قید داخل ہو یہ حقیقت واقعی ہے اس لئے کہ یہ حقیقت واقعیہ سے مرکب ہے اور وہ قید ہے اس تھید کے بعد وہ مسئلہ مشہورہ : سمجھیں کہ ہر حقیقت خواہ وہ نوعی ہو یا جنسی ہو یا فصلی ہو یا خاصہ ہو یا عرض عام ہو۔ جب اس کی نسبت اپنے اس حصوں کی طرف کر لی جائے جو اس حقیقت کے تحت میں مندرج تھے کی طرف اس حقیقت کی اضافت کرنے سے حاصل ہے اس اضافت نسبت سے جو



چیز حاصل ہوتی ہے ورنہ ہوتی ہے۔ اب دعویٰ یہ ہو گیا کہ کل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصہ نوع۔ یہ کہ ہر حقیقت اپنے حصوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع بن جاتی ہے مثلاً حیوان ایک حقیقت ہے جب اس کی نسبت اس کے حصوں کی طرف کی جائے تو نوع بن جائے گی جیسے حیوانیت انسان۔ حیوانیت فردس۔ فاطمیت انسان۔ فاطمیت زید وغیرہ۔ اس دعویٰ کی دلیل کا مندرجہ: کل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصہا تمام ماہیتہا کہ ہر حقیقت اپنے حصص کی تمام

ماہیت میں ماہیت ہوتی ہے۔ کبرئیت کل حقیقۃ ہانۃ کذا لک ینکون نوعاً

نتیجہ: کل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصہا نوع۔

دلیل: کہ حصہ کہتے ہیں اس حقیقت کو جو مقید بالقدیم ہو یاں طور کہ تقدید اس میں داخل ہو اور قید خارج ہو۔ لہذا ثابت ہوا حصص کی تمام ماہیت وہی طبعیہ کلیہ ہے وہی حقیقت ہے۔ لہذا یہ حقیقتان حصص کی نوع ہوگی۔

**سوال:** جب ہیئد اس حصہ کی حقیقت کا جزء ہے اور اس میں داخل ہے۔ تو پھر حقیقت کلیہ

کیسے کہتے ہیں بلکہ یہ تو اس وقت جزء ماہیت ہوگی نہ کہ تمام ماہیت۔

**جواب:** ہیئد کا دخول عنوان اور تعبیر میں ہے معنوں میں نہیں۔ لہذا معنوں مصداق تو یقیناً فقط

طبعیہ کلیہ اور حقیقت کلیہ ہے لہذا ہیئد کلیہ ان حصص کی نوع ہوگی۔

**سوال:** قید بھی تو عنوان میں داخل ہے تعبیر میں داخل ہے جیسے ہیئد داخل ہے پھر اس کو خارج

کہنا کیسے درست ہے؟

**جواب:** یہ سوال معقول ہے جس کا بالمتکلف جواب دیا جاسکتا ہے کہ قید کو خارج کرانا

بالنظر الی المعنوں ہے نہ کہ بالنظر الی العنوان ہے۔

**سوال:** اس سے ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ مقید اور قید یہ دونوں معنی اور تعبیر

میں داخل ہیں لہذا حد ہما کو داخل کرنا اور دوسرے کو خارج کہنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

**جواب:** یہ سوال بھی معقول ہے۔ جس کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ کہ ہیئد کو حصہ میں داخل ہے

اسلئے کہ تھید ہی طبعیت حصہ کیلئے محصل ہے اسی وجہ سے تھید کو داخل فی الحصہ مانا جاتا ہے۔ جیسا کہ فرد میں تھید اور قید فرد کیلئے محصل ہیں اس وجہ سے ان دونوں کو داخل فی الفرد تسلیم کیا جاتا ہے۔

**سوال:** آپ نے کہا ہر حقیقت خواہ عمومی ہو۔ یا جنسی ہو۔ یا فاعلی ہو۔ یا خاصہ ہو۔ یا عرض عام ہو۔ اپنے حصص کے اعتبار سے نوع ہو جاتی ہے پھر ہر کلی اور ہر حقیقت منحصر ہو جائے گی نوع میں جس سے کلی کی تقسیم کلیات غرضہ کی طرف مغلط ہو جائے گی۔

**جواب:** جب محتاق کی نسبت افراد اور حصص کی طرف ہو تو وہ نوع بنتی ہے اور جب انکی نسبت اشخاص کی طرف ہو تو وہ اپنے طور پر جنس یا نوع کو فصل دینا بنتی ہے۔ لہذا کلی کی تقسیم اقسام غرضہ کی طرف درست ہوئی اور اقسام غرضہ باقی رہیں۔

**قول:** وقد يقال على الماهية المنطوق ..... فلو اوليا۔

اس عبارت میں نوع بالمعنی الثانی نوع اضافی کی تعریف کا بیان ہے

**نوع اضافی کسی تعریف:** نوع اضافی وہ مامیہ ہے کہ اس مامیہ کے ساتھ کسی اور مامیہ کو ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس آئے۔ مثلاً انسان ایک مامیہ ہے اور اس کے ساتھ دوسری مامیہ فرس کو ملا کر سوال کیا جائے ماہو کے ذریعے الانسان و الفرس ماہما۔ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے اور اس میں انسان نوع اضافی ہے اور اگر حیوان کے ساتھ ہجو کو ملا کر سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے الحيوان و الشجر ماہما تو جواب میں جسم نامی آئے گا جو کہ جنس ہے۔ اس میں معنی ثانی کے اعتبار سے حیوان بھی نوع ہے۔

**فوائد قیود:** الماهیت جنس ہے جو جمع کلیات کو شامل ہے۔ المنقول علیہا و علی غیرہا الجنس۔ یہ فصل اول ہے اس سے مامیات سبطہ خارج ہو گئیں۔ کیونکہ ان کیلئے جنس ہے ہی نہیں اسی طرح اجناس عالیہ بھی خارج ہو جائیں گی اس لئے کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے۔ اور

اسی جواب ماہویہ فصل ثانی ہے۔ اس سے خاص اور عرض عام خارج ہو جائیں گے اور قولاً اولیاً فصل ثالث ہے۔ اس قید سے منف خارج ہو جائے گی۔

صنف کی تشریف: هو النوع المعقد بصفة عرضية كلية كالرومی والزنجی فانهما صنفان للانسان والانسان نوع حقیقی۔ کہ انسان رومی اور زنجی پر حیوان کا محل اولاً بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ بواسطہ انسانیت کے ان پر محمول ہے۔ لہذا جب صنف پر صدق ذاتی صدق اولی نہ ہو تو قولاً اولیاً کی قید سے منف خارج ہو گیا۔

### نوع و النوع الحقیقی و الثانی الإضافی۔

نوع بالمعنی الاول کا نام نوع حقیقی رکھا جاتا ہے اور نوع بالمعنی الثانی کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ایسی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوتی ہے۔ اس لیے اس نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور نوع اضافی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی نوعیت اپنے مافوق اجناس کی طرف اضافت اور نسبت کیجہ سے ہوتی ہے مثلاً حیوان یہ جنس نامی کی طرف نسبت کے لحاظ سے نوع اضافی بنتی ہے اسی لئے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی لفظ دو معنی میں مستعمل ہو ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی معلوم نہ ہو تو اس میں تین احتمال ہوتے ہیں۔ (۱) کہ وہ حقیقی ہو (۲) کہ لفظ مشترک ہو دونوں معنوں میں (۳) کہ وہ معنی مجازی ہو۔ تو ان تین احتمالوں کے اعتبار سے لفظ نسوع واحد حکم المسمی ہے جو کہ حقیقت اشتراک اور مجاز کے درمیان دائر ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ حقیقت اور مجاز اور اشتراک کے درمیان دائر ہو جائے۔ تو حقیقت و مجاز پر حمل کرنا اولی ہوتا ہے اس لئے نوع بالمعنی الاول حقیقی ہے اور نوع ثانی معنی کے اعتبار سے مجازی ہے۔ مصنفؒ نے اگرچہ تصریح نہیں کی لیکن مجاز کا قرب اور شہرت حقیقت کے ساتھ اس قدر ہوتی ہے کہ حقیقت کی تصریح کے ساتھ مجاز خود بخود سمجھا جاتا ہے کہ جب مصنفؒ نے کہا تو الثانی المجازی مجازی خود بخود سمجھا جاتا ہے۔

قوله وبینہما معلوم من وجہ وقیل مطلقاً۔

اس عبارت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہے۔ اور جہاں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی جیسے انسان یہ نوع حقیقی بھی ہے اور اس لئے کہ یہ کثیرین منفقین بالتحالف پر ماحو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی بھی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ کسی اور مہمیت کو ملا کر سوال کیا جائے ماحو کے ذریعے تو جواب میں جنس واقع ہوتی ہے۔ کماہم۔ مادہ افتراقی (۱) کہ حیوان یہ نوع اضافی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں۔ نوع اضافی اس لئے کہ یہ بصورت مختلفہ الحقیقت پر محمول ہوتی ہے مادہ افتراقی (۲) جیسے نکتہ اور صورتہ جسمیہ یہ نوع حقیقی تو ہیں لیکن نوع اضافی نہیں۔ صورتہ جسمیہ مشائیہ کے نزدیک نوع حقیقی ہے اس لئے کہ یہ کسی جنس کے تحت داخل نہیں۔ اسی طرح نکتہ بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ چار چیزیں ہیں۔ (۱) جسم (۲) سطح (۳) خط (۴) نکتہ۔

جسم: کی تعریف۔ حالت طول و عرض و عمق جس کے اندر تین چیزیں ہوں طول، عرض، عمق  
سطح: کی تعریف۔ حالت طول و عرض و لاعمی جس کے اندر دو چیزیں طول اور عرض ہو  
خط: کی تعریف۔ حالت طول و لا عرض و لاعمی جس کے اندر صرف ایک چیز ہو یعنی طول۔

اور یہ سطح جسم کی طرف ہوتی ہے اور طرف السطح خط ہوتا۔ اور خط طرف الخط نکتہ ہوتا ہے۔ اور نکتہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اس لئے کہ اس میں نہ طول ہوتا ہے اور نہ عرض اور نہ عمق اور یہ مہمیت بسیط ہے اس کی کوئی جزء ہی نہیں۔ جس کیلئے جنس بنے اور جنس اس پر محمول ہو۔ لہذا یہ نوع اضافی نہیں البتہ نوع حقیقی ہے اس لئے کہ یہ بصورتہ مختلفہ پر ماحو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔

**سوال:** صورتہ جسمیہ اور نکتہ کو مہمیت بسیطہ کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز

موجود بعد العدم ہو تو وہ حادث ہوتی ہے اور ہر حادث کیلئے مادہ کا ہونا ضروری ہے اور ابھی ماقبل میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ مادہ اور جنس میں اتحاد ذاتی اور تخایر اعتباری ہے لہذا احادث کیلئے فصل

کا ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ کل مالہ جنس فلہ فصل تو ہر وہ موجود حادث میں ترکیب ہوگی ہر حادث مامیہ مرکب ہوگی اور چونکہ صورتہ جسمیہ اور نکتہ بھی خارج میں موجود ہیں۔ لہذا یہ بھی مامیہ مرکب ہونے نہ کہ مامیہ بسیط۔ البتہ بسیط صرف ذات باری تعالیٰ ہے جو دھنا خارجاً بسیط ہے۔ اس لئے کہ وہ موجود بعد العدم نہیں بلکہ موجود لذاتہ ہے۔ نیز نکتہ کی تعریف سے بھی مامیہ مرکب ہونا معلوم ہوتا ہے اور بساط کی لٹی ہوتی ہے کہ نکتہ کی تعریف یہ کی جاتا ہے النکتہ ہی شیء لا طول فیہ ولا عرض ولا عمق۔ اس میں ہی جنس ہے اور باقی فصول ہیں۔ لہذا جب اس کیلئے جنس و فصل ثابت ہوگی تو یہ بسیط نہیں ہو سکتا۔ اسی سوال کے پیش نظر حقدین نے نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی تسلیم کی ہے۔ کہ اس میں نوع اضافی ام مطلق ہے اور نوع حقیقی اخص مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں اخص ہو وہاں ام کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہذا جو نوع حقیقی ہوگی وہ نوع اضافی ضرور ہوگی۔ اس لئے کہ کوئی نوع حقیقی ایسی نہیں جو کسی نہ کسی جنس کے تحت مندرج نہ ہو جیسے خط یہ حقیقی بھی ہے۔ اور نوع اضافی بھی نوع حقیقی کا ہونا تو واضح ہے اور نوع اضافی اس لئے کہ ہر وہ چیز جو موجود بعد العدم ہو وہ حادث ہوتی ہے الی آخرہ نیز خط کی تعریف: الشئ الذی لا یقبل الابعاد الثلاثہ اعنی الطول والعرض والعمق: اس تعریف میں ہی جنس ہے اور لا یقبل الابعاد الثلاثہ یہ فصلیں ہیں۔ لہذا جب اس کیلئے جنس ہوئی تو اس کے جواب میں جنس محمول ہو سکتی ہے۔ تو یہ نوع اضافی بن گئی اور نوع اضافی چونکہ ام ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں ام پایا جائے وہاں اخص کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا یہ ضروری نہیں کہ جو نوع اضافی ہو وہ نوع حقیقی بھی ہو لیکن صاحب سلم نے حقدین کے اس مذہب کو قبیل سے نقل کیا ہے اور پہلا مذہب متاخرین کا تھا۔ یہاں صاحب مسلم نے اپنے منہیہ میں کہا کہ نظر جلی میں متاخرین کا مذہب رائج ہے اور بنظر دقیق حقدین کا مذہب رائج ہے۔ لیکن ملاں حسن نے مصنف کے اس منہیہ پر بہت بحث کی اور اس منہیہ کو غفلت پر محمول کیا ہے۔

محلہ و هو كالجنس اما مفرد..... المتوسط۔

صاحب سلم نے ایک حیر سے دو شمار کیے ہیں مائل میں جنس کے مراتب بیان نہیں کئے یہاں پر نوع اور جنس دونوں کے اقسام اور مراتب بیان کر رہے ہیں لیکن نوع سے مراد نوع اضافی ہے اس لیے کہ یہ مراتب کا سلسلہ نوع حقیقی میں جاری نہیں ہو سکتا۔

**وجہ حصہ:** کہ جنس اور نوع دو حال سے خالی نہیں مفرد ہو گئے یا مرکب۔ اگر مفرد ہیں تو ان کی نفس الامر میں کوئی مثال نہیں۔ فرضی مثالیں بنائی جاتی ہیں۔ نوع مفرد کی مثال عقل ہے۔ جب کہ عقل عشرہ اس کے افراد اور جوہر کو اکیلے جنس مان لیا جائے اور جنس مفرد کی مثال فرضی بھی یہی عقل ہے۔ کہ جب جوہر کو اس کیلئے عرض عام اور عقل کو اس کیلئے انواع مان لیا جائے۔ یہ فلاسفہ ملاحدہ کا نظریہ ہے کہ اُن کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً عقل کو پیدا کیا پھر عقل اول نے عقل ثانی کو ثانی نے ثالث کو یہاں تک کہ تاسع نے عاشر کو اور پھر عقل عاشر نے ہی ساری کائنات بنائی اور پیدا کی۔ اور نظام دنیا عقل عاشر چلا رہا ہے اور (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ معطل ہیں۔ اور اگر مرکب ہوں تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا اخص النکل ہوں گے یا اعم النکل یا اخص من البعض اور اعم من البعض ہوں گی۔ اگر اول ہو یعنی اخص النکل تو اس کو جنس سافل اور نوع سافل کہتے ہیں۔ نوع سافل کی مثال انسان اور جنس سافل کی مثال حیوان۔ اور اگر ثانی ہو یعنی اعم النکل تو اس کو عالی کہتے ہیں۔ نوع عالی کی مثال جسم مطلق اور جنس عالی کی مثال جوہر اور ثالث کو یعنی اخص من البعض اور اعم من البعض تو اس کو متوسط کہتے ہیں۔ نوع متوسط کی مثال حیوان اور جسم فاعلی جنس متوسط کی مثال جسم فاعلی اور جسم مطلق۔

### توضیح لان الجنسہ یا اعتبارہ ..... جنس الاجناس

ایک اصطلاح کا بیان ہے۔ یہاں پر صاحب سلم نے دلیل مقدم کی ہے اور دعویٰ کو مؤخر کیا ہے اس لئے کہ دعویٰ بعد الدلیل اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

دعویٰ: یہ ہے کہ نوع سافل نوع الانواع ہے اور جنس عالی جنس الاجناس ہے  
دلیل: لان الجنسہ سے دی جاتی ہے۔ جو دراصل سوال مقدر کا جواب بنتی ہے۔

**سوال :** آپ نے اپنے قول و ہو کا لجنس کے اندر نوع کو جنس سے تشبیہ دی۔ اس تشبیہ کا تقاضا یہ ہے کہ جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جائے اسی طرح نوع عالی کو نوع الانواع کہا جائے۔ یا پھر نوع سافل کو نوع الانواع کہا جائے اسی طرح جنس سافل کو جنس الاجناس کہا جائے حالانکہ نوع کے اندر نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اور جن کے اندر جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

**جواب :** نوع کو جنس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ تشبیہ من کل الوجوه نہیں ہے۔ ہر جگہ بعض احوال اور احکام میں ہے۔

**سوال :** باقی رہی یہ بات کہ اس تشبیہ میں یہ فرق کیوں کیا گیا ہے۔

**جواب :** یہ ہے کہ جنس کا تعلق عموم کے ساتھ ہے اور سب سے زیادہ عموم چونکہ جنس عالی میں پایا میں پایا جاتا ہے اس لئے جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور نوع کا تعلق خصوص کے ساتھ اور سب سے زیادہ خصوص نوع سافل میں پایا جاتا ہے اسی وجہ سے سلسلہ انواع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے۔

## ﴿ بحث فصل ﴾

**قواعد :** الثالث الفصل۔ کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی فصل کا بیان ہے۔

**سوال :** فصل کو پہلی دو کلیوں سے مؤخر کیوں کیا اور آخری دو کلیوں سے کو مقدم کیوں کیا؟

**جواب :** فصل موصوف ہے صفات ثلاثہ کے ساتھ (۱) ذاتی (۲) خصوص

(۳) ماہیت نامہ۔ نہ ہونا اور فصل کا ان صفات ثلاثہ کے ساتھ متصف ہونا تقاضا کرتا ہے اسی ترتیب کا اس لئے کہ صفت ذاتی کا تقاضا یہ ہے کہ دو کلی عرضیات خاصہ اور عرض عام پر مقدم کیا جائے۔ اس لئے ان دونوں پر مقدم کیا گیا ہے اور باقی دونوں صفتوں کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جنس اور نوع سے مؤخر کیا جائے۔ و ہو المقول فی جواب ای ہنی ہو فی جوہرم۔

فصل کی تعریف کا بیان کہ فصل دو کلی ہے ای ہنی ہو فی ذاتہ کے جواب میں مجہول ہو۔

**فوائد قیود:** اس تعریف میں سلی جس ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے انہیں حصول فی جواب یہ فصل اول ہے اس سے عرض مام خارج ہو گیا کہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور ای ہنی یہ فصل ثانی ہے اس سے دو کلیاں جنس اور نوع خارج ہو گئے کیونکہ وہ ای ہنی کے جواب میں محمول نہیں بلکہ ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں۔ اور فی جوہرہ فصل ثالث ہے اس کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا کہ وہ ای ہنی کے جواب میں تو واقع ہوتا ہے لیکن ای ہنی ہو فی ذاتہ کے جواب میں نہیں بلکہ فی عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

**مشاہدہ:** اس سوالیہ جملہ ای ہنی ہو فی جوہرہ کی ترکیب الانسان ای ہنی، ہو فی جوہرہ کی ترکیب یہ ہو گی کہ ہو فی جوہرہ ہو مبتداء فی جوہرہ طرف مستقر خبر ہے مگر یہ مبتداء خبر مل کر جملہ اس خبر پر صفت ہے ہنی کی۔ جو مضامین الیہ ہے لفظ ای کیلئے اور جوہرہ کی ہ غیر راجع ہے مؤول جن کی طرف اور حتی یہ ہو گا کہ ای ہنی، یعنی الانسان و یکون ذالک النفس، کالنا فی ذاتہ کہ وہ کوئی چیز ہے جو انسان کو تیز دے اور ہو گی وہ چیز اس انسان کی ذاتی اور ای ہنی ہو فی عرضہ کا حتی یہ ہو گا کہ ای ہنی، یعنی المسؤول عنہ و هو کائن فی مرتبہ عوارضہ تو مگر اس کے جواب میں خاصاً آئے گا لیکن عرض عام ہرگز نہیں آئے گا اس لئے کہ عرض عام عموم میں جنس کے مشابہ ہے جس طرح جنس تیز نہیں اسی طرح عرض عام بھی تیز نہیں۔

**سوال:** ای ہنی طلب تعین عن جمیع الاشیاء کیلئے آتا ہے یا طلب تعین فی الجملہ کے لئے آتا ہے یعنی فصل کا جمیع مشارکات سے امتیاز دینا شرط ہو گا یا فی الجملہ مشارکات سے امتیاز دینا شرط ہو گا۔ اور ہر دونوں شقیں باطل ہیں؟ اول اس لئے کہ فصل کی تعریف جامع نہ رہے گی کہ فصل بعید پر صادق نہیں آئے گی مثلاً حساس انسان کیلئے فصل نہیں ہو گا اس لئے کہ یہ حساس جمیع مشارکات فی الحیوانیت سے امتیاز نہیں دیتا۔ اس کے ساتھ فوس حصار وغیرہ بھی داخل رہتے ہیں۔ اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ فصل کی تعریف مانع نہیں رہتی کہ جنس پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے کہ مثلاً حیوان یہ بھی انسان کو فی الجملہ مشارکات



جسمیہ سے امتیاز دیتا ہے۔ پھر اس کو بھی ای سی، کے جواب میں واقع کرنا صحیح ہونا چاہیے اور فصل کہنا چاہیے۔

**جواب:** ہم شق ثانی مراد لیتے ہیں کہ مشارکات فی الجملة سے امتیاز دے۔ باقی رہا آپ کا سوال کہ یہ تعریف تو جنس پر صادقی آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ای سی، ایسے ممیز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جو ماہو کے جواب میں واقع نہ ہو۔ لہذا جنس اگر چہ ممیز فی الجملة ہے لیکن ماہو کے جواب میں محمول ہو سکی وجہ سے خارج ہو جائے گا۔

**سوال:** اس تعریف سے تو عرض عام فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ عرض عام بھی فی الجملة ممیز ہے اور ماہو کے جواب میں محمول بھی نہیں ہوتا۔

**جواب:** فصل کی مکمل تعریف یہ کلیہ جو ای سی، کے جواب میں بھی محمول اور ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور عرض اگرچہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں لیکن ای سی، کے جواب میں بھی محمول نہیں ہوتا لہذا ہماری تعریف جامع بھی ہوئی اور مانع بھی ہوئی۔

### **وَمَا لَا جَنْسَ لَهُ كَالْوُجُودِ لَا فَصْلَ لَهُ**

صاحب سلم فصل کی تعریف اور تقسیم کے درمیان جملہ معترضہ لائے ہیں۔ جس سے ایک ضابطہ اور مسئلے کا بیان مقصود ہے

**ضابطہ:** جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کیلئے جنس نہیں اس کیلئے فصل بھی نہیں ہوگی جیسے وجود اس کیلئے جنس نہیں اور فصل بھی نہیں باقی رہی یہ بات کہ وجود کی تعریف کی جاتی ہے الوجود ما به الفنى بفصل وبتفصل: یہ مرئیات ہیں جن سے اس کے معنی کو تعبیر کیا جاتا ہے ورنہ وجود فی حد ذاتہ بسیط محض ہے۔ نہ اس کیلئے جنس ہے اور نہ اس کیلئے فصل ہے

**ضابطہ دوسرا:** اول کہ جنس میں اشتراک ہوتا ہے اور فصل اس مشارکات جنسہ سے شام کو تیز دیتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس چیز کیلئے جنس نہیں تو اس کے مشارکات جنسہ بھی نہیں ہو گئے۔ جب مشارکات جنسہ نہیں ہوں گے تو اس کیلئے فصل کی ضرورت ہی نہیں۔ جیسے وجود اس

کیلئے جن نہیں اس لئے کہ یہ بسیط ہے۔ اگر اس کیلئے جن ہو تو وہ جن جزو ہوگی تو وجود کے لیے اجزاء ثابت ہوں گے۔ حالانکہ اجزاء کا ثبوت باطل ہے البتہ وجود کی بساط کیلئے دلیل چاہیے۔  
 فلسفی: یہ ہے کہ اگر آپ اس کو بسیط نہیں مانتے تو مرکب مانیں گے۔ ہم اس کے اجزاء کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ صفت عدم کے ساتھ متصف ہیں یا صفت جود کے ساتھ۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ صفت عدم کے ساتھ متصف ہیں تو یہ باطل ہے اس لئے کہ انشاء جزو مستلزم ہوتا ہے انشاء کل کو اور مرکب کو۔ حالانکہ وجود منفی نہیں بلکہ موجود ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں وہ اجزاء صفت وجود کے ساتھ متصف ہیں۔ پھر ہم پوچھتے ہیں کہ وہ اجزاء کل وجود کے ساتھ متصف ہیں یا بعض وجود کے ساتھ اگر کل وجود کے ساتھ متصف ہوں تو کل وجود بھی جن فصل ہے اور یہ اجزاء بھی جن فصل ہیں تو لازم آئے گا: عروض الشیء بنفسہ اور اگر بعض وجود کے ساتھ متصف ہوں تو لازم آئے گا عروض الشیء بنفسہ ہے نہ ہو حالانکہ عروض الشیء بنفسہ ہوتا ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو ثابت ہوا وجود بسیط ہے۔ نہ اس کے لئے جن ہے اور ہی اس کے لئے فصل

ضابطہ کسی ضابطہ ثانی: کہ ماقبل میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ جن مبہم ہوتی ہے اور فصل تحصیل ہوتی ہے۔ جب فصل یہ تحصیل للمبہم ہوتی ہے۔ تو جب مبہم ہو تو تحصیل بھی ہوگی اگر مبہم نہیں تو تحصیل بھی نہیں ہوگی۔

### فصلان من مشارکات..... فہو بعید

صاحب سلم فصل کی تعریف کے بعد۔ فصل کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں فصل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فصل قریب (۲) فصل بعید اگر فصل نوع کو مشارکات فی الجنس القریب سے ممتاز کرے تو یہ فصل قریب ہے اور اگر اس نوع کو مشارکات فی الجنس البعید سے ممتاز کرے تو وہ فصل بعید ہے۔ فصل قریب کی مثال ناطق۔ یہ انسان کو مشارکات فی الجنس القریب یعنی مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کرتا ہے۔ فصل بعید کی مثال حساس جو انسان کو مشارکات جسمیہ سے جدا کرتا

ہے یعنی حجر، شجر وغیرہ۔

### ترجمہ اولہ نسبة الى النوع بالتقویم فیمنی مقوما۔

فصل کا تعلق جنس سے بھی ہے اور فصل کا تعلق نوع سے بھی ہے۔ لیکن ایک اعتبار سے نہیں اسی لئے نام بھی الگ الگ رکھا گیا ہے۔ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویم کا ہے یعنی یہ اس کے قوام میں داخل ہے اور اس کی جزء ہے۔ اس اعتبار سے فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے۔ اور فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیم کا ہے کہ اس کو تقسیم کرتا ہے۔ اس اعتبار سے فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے۔ مثلاً ناطق یہ فصل ہے جب اس کی نسبت اور تعلق نوع کے ساتھ ہو یعنی انسان کے ساتھ تو یہ ناطق انسان کیلئے مقوم ہے اور اس کا جزء ہے اور جب اس کی نسبت ہو جنس یعنی حیوان کی طرف تو اس کیلئے مقوم بن جاتا ہے اس کو تقسیم کرتا ہے ایک قسم حیوان ناطق اور ایک قسم حیوان غیر ناطق بن جاتا ہے۔

### ترجمہ وکل مقوم للعالی مقوم المسافل ولا ممکن۔

فصل مقوم کے لیے بھی دو ضابطے ہوں گے اور فصل مقوم کیلئے بھی دو ضابطے ہوں گے۔  
فصل مقوم کیلئے دو ضابطوں یہ ہیں۔

پہلا ضابطہ: کل مقوم للعالی مقوم للمسافل۔ کہ ہر فصل جو نوع عالی کیلئے مقوم ہو وہ نوع سافل کیلئے بھی مقوم ہوگا۔ لیکن عالی اور سافل کا وہ معنی مراد نہیں جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ بلکہ عالی سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی کے اوپر ہو اور سافل سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی سے نیچے ہو۔ لہذا اس میں متوسطات بھی داخل ہو جائیں گے۔ اس ضابطہ کی تفسیر: یہ ہے کہ فصل جو عالی کا مقوم ہوگا وہ عالی کا جزء ہوگا اور عالی سافل کا جزء ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ لہذا عالی کا مقوم سافل کا مقوم ہوگا جیسے نوع عالی جسم مطلق کیلئے فصل مقوم ہے قابل للابعد الثلاثة اسی طرح یہ فصل قابل للابعد الثلاثة نوع انسان کیلئے بھی مقوم ہے

دوسرا ضابطہ: ولا عکس۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسے کل فصل مقوم للمسافل مقوما للعالی یعنی جو فصل مقوم ہو نوع سافل کیلئے وہ نوع عالی کیلئے بھی مقوم ہوگی۔

**تفصیل:** کہ فصل مقوم جو نوع سافل کیلئے یہ جزء ہوگا نوع سافل کیلئے لیکن چونکہ نوع سافل نوع عالی کیلئے جزء نہیں تو لہذا یہ فصل جو نوع سافل کیلئے جزء ہے یہ نوع عالی کیلئے جزء نہیں ہوگا مثلاً ناطق انسان کیلئے مقوم ہے لیکن ان سے اوپر حیوان، جسم نامی وغیرہ کیلئے مقوم نہیں۔ اور

### فصل مقسم کیلئے دو ضابطے یہ ہیں

**پہلا ضابطہ:** کل مقسم للساقل مقسم للعالی۔ ہر فصل جو جنس سافل کیلئے مقیم ہے وہ جنس عالی کیلئے بھی مقیم ہوگا۔ **تفصیل:** کہ سافل قسم ہے عالی کا اور قاعدہ یہ ہے کہ مقیم المقیم مقیم بلغم جیسے ناطق جس طرح حیوان کو تقسیم کرتا ہے حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف اسی طرح جسم نامی کو بھی تقسیم کرتا ہے جسم نامی ناطق، جسم غیر نامی ناطق ولا عکس۔

**دوسرا ضابطہ:** ولا عکس۔ ایسے کل فصل مقیم للعالی مقیم للساقل: کہ ہر فصل جو جنس عالی کیلئے مقیم ہو وہ جنس سافل کیلئے مقیم ہو یہ ضروری نہیں۔ اس لئے کہ جنس عالی جنس سافل کا قسم نہیں۔ مثلاً حساس یہ جسم نامی کیلئے مقیم ہے یہ جسم نامی حساس، جسم نامی غیر حساس لیکن یہ حیوان کے لئے مقیم نہیں۔ یوں تقسیم نہیں کی جاسکتی حیوان حساس، حیوان غیر حساس کیونکہ حیوان سب حساس ہوتے ہیں۔ اور ضابطہ ہے کہ انقسام عام سے انقسام خاص کا ہونا لازم نہیں آتا ﴿تفریعات خمسہ﴾

### قوله قال الحكماء الجنين امر مبهم..... فهو علة له۔

صاحب سلم فصل کی تعریف و تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد فصل کے متعلق مسائل خمسہ اور تفریعات خمسہ بیان کر رہے ہیں جس سے فصل کی حقیقت واضح ہوگی۔ لیکن یہ مسائل خمسہ آجہ چونکہ ایک ضابطہ پر متفرع ہوتے تھے اس لئے اولاً ضابطہ کا بیان ہے بعد میں تفریعات خمسہ کا بیان ہوگا۔ اور ضابطہ میں حکماء قول نقل کر رہے ہیں۔

**ضابطہ:** حکماء کہتے ہیں کہ جنس ایک امر مبهم ہے جس کے محصل کا دار و مدار فصل پر ہے۔ جب

تک اس جنس کے ساتھ فصل نہ ملایا جائے اس وقت تک اس کا وجود محض حاصل نہیں ہوتا لیکن جنس کے محکم ہونے کا یہ معنی نہیں کہ جنس مجہول ہے بلکہ محکم سے مراد یہ ہے کہ جنس تخمینہ وعدۃ کے اعتبار سے تو واحد ہے لیکن بحسب الواقع شیء واحد نہیں بلکہ اس میں اشیائے کثیرہ انواع کثیرہ کی صلاحیت ہے۔ اور خود متصل نہیں لہذا جب یہ ثابت ہوا کہ جنس امر محکم ہے اور اپنے متصل میں فصل کی طرف محتاج ہے۔ جب تک فصل ملا نہ دیا جائے اس وقت تک یہ مہیبت نوعیہ نہیں بن سکتی۔ تو ثابت ہوا کہ فصل جنس کیلئے ملے ہے اس پر سوال ہوگا

**سوال:** ما قبل میں بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ جنس اور فصل دونوں وجوداً متحد ہیں اور ہمارے اس قول سے تو اختیار ثابت ہوتا ہے اس لیے ایک کو دوسرے کیلئے ملے قرار دیا جا رہا ہے اور ملے و مطول میں وجود اختیار ہوتا ہے لہذا تمہاری کلام میں تعارض ہے؟

**جواب:** تغایر فی الوجود اس ملے میں ضروری ہے جو مطول کے وجود حقیقی کا قائل نہ دے لیکن تغایر فی الوجود اس ملے کیلئے قطعاً ضروری ہے جنس جو مطول کے متصل کا قائل نہ دے۔ بلکہ ملے متصل کا اپنے مطول سے متحد فی الوجود ہونا ضروری ہے۔

### **قول: فلا یکون فصل الجنس جنساً للفصل۔**

تفریقات خمسہ پہلی تفریق: جنس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ فصل جنس کے وجود متصلی کے لئے ملے ہے لہذا کسی جنس کا فصل اس فصل کیلئے جو جنس ہے جنس نہیں ہو سکے گی۔ یعنی ایک مہیبت کیلئے دو جزء ہوں۔ ایک اس کیلئے جنس ہو جو اس میں اور نوع آخر میں مشترک ہو۔ دوسری جزء فصل ہو جو اس کو نوع آخر سے امتیاز دے۔ پھر اس کا کس ہو جائے کہ یہی فصل جنس بن جائے جو اس میں اور نوع آخر میں مشترک ہو اور جنس فصل بن جائے۔ جو اس کو اس نوع آخر سے امتیاز دے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جنس فصل نہیں بن سکتی اور فصل جنس نہیں بن سکتی۔ ورنہ تو ایک عیسیٰ کا ملے اور مطول ہونا لازم آئے گا جو کہ توقف الہی، علیٰ نفسہ اور دور ہے۔ اس تفریق اول سے بعض مناطہ کی تردید مقصود ہے جنہوں نے کہا فصل الجنس جنس

الفصل ہو سکتی ہے۔ اور ان مناطق کو ایک مثال سے دھوکہ لگا ہے۔ وہ مثال یہ ہے کہ ناطق انسان اور ملائکہ میں امر مشترک ہو سکتی وجہ سے جس ہے اس لئے کہ یہ سب ناطق اور مدبر کلمات ہیں اور حیوان انسان کو ملائکہ اور جنات سے ممتاز کرتا ہے تو یہ حیوان فصل ہے۔ اور یہی حیوان انسان، فرس، بھڑ کے درمیان مشترک ہو سکتی وجہ سے جس ہے اور ناطق انسان کو فرس وغیرہ سے امتیاز دیتا ہے اس وجہ سے یہ فصل ہے تو حیوان اور ناطق میں سے ہر ایک دوسرے کیلئے جس بھی ہے اور فصل بھی ہے۔

**جواب:** اگر ناطق سے مراد اگر وہ جو ہر ہو جس کیلئے نطق یعنی ادراک معقولات ہو تو یہ انسان کے ساتھ مختص ہے انسان اور فرشتوں کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔ اگر اس ناطق سے مراد صدق نہیں نفس مفہوم یعنی مالا صلاحیۃ ادراک المعقولات: یہ بے شک مشترک ہے لیکن یہ فصل نہیں۔ اس لیے کہ انسان کیلئے جو ناطق فصل ہے وہ بمعنی مدبرک معقولات کلیہ ہے اور ناطق بایں معنی صرف انسان ہی کے ساتھ خاص ہیں۔ اور ملائکہ کا علم جزئی ہے جو انکو دے دیا گیا ہے وہ مدبرک معقولات کلیہ نہیں۔ **جواب کا حاصل** یہ ہوا جو فصل ہے انسان کیلئے وہ مشترک نہیں ہے اور جو مشترک ہے وہ فصل نہیں۔ لہذا جس کا فصل اور فصل کا جس ہونا لازم نہیں آتا۔

### **فصل اول فی فصلان قریبان**

**دوسری تفویض:** جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ضابطہ مسلم ہے کہ فصل جس کیلئے علت ہے لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ مرتبہ واحد میں شی و واحد کیلئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتے۔ ہاں البتہ دو یا دو سے زائد اشیاء کیلئے دو فصل قریب ہو سکتی ہیں مثلاً انسان کیلئے فصل قریب ناطق ہے فرس کیلئے صاقل ہے اور حمار کیلئے ناھق ہے۔ ایسے ہی ایک درجہ میں نہ ہوں تو شی و واحد کیلئے مختلف فصلیں ہو سکتی ہیں جیسے انسان کیلئے ناطق فصل قریب ہے اور حسان فصل بعید ہے لیکن شی و واحد کیلئے مرتبہ واحد میں فصلین قریبین نہیں ہو سکتی۔

**تفہیل:** اگر شی و واحد کیلئے فصلین قریبین ہوں تو لازم آئے گا معطل واحد پر علتین

متعلقین کا توار اور اجتماع جو کہ محال اور باطل ہے بعنوان دیگر اگر آپ کہیں کہ شیء واحد کیلئے مرتبہ واحد میں دو فصلیں ہوں تو ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ ایک فصل سے شیء کا محض ہوگا یا نہیں اگر ایک فصل سے شیء کا محض ہو جائے تو فصل ثانی کی ضرورت نہ رہی وہ لغو اور خارج ہوگی جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ اس سے لازم آتا ہے استغناء الذات عن الذاتی حالانکہ ذات کیلئے ذاتی کا ثبوت ضروری ہوا کرتا ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ ایک فصل کافی نہ ہو یعنی فصل واحد کے ساتھ شیء کا محض نہ ہو بلکہ دونوں فصلوں کے انضمام کے ساتھ محض ہو تو پھر یہ دو فصلیں نہ رہیں ایک فصل ہوگی اور یہی ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

**قول** ولا یقوم الا نوعا واحدا۔ تفریحات خسہ میں سے تفریح ثالث

تیسری تفریح۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک فصل صرف ایک نوع کے لیے مقوم بنے گی ایک فصل دو انواع کیلئے مقوم نہیں بن سکتی۔ مثلاً ناطق یہ حیوان کے ساتھ ملکر انسان کیلئے مقوم بن گیا ہے اب یہ کسی دوسری جنس کے ساتھ ملکر مقوم نہیں بن سکتا۔

دلیل: اگر آپ کہتے ہیں کہ ایک فصل نوعین کیلئے مقوم بن سکتی ہے تو ہم ان نوعین کے بارے آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ ان نوعین کیلئے دو جنسیں ہوں گی یا ایک جنس اگر ایک ہی جنس ہے تو نوع بھی ایک ہوگی۔ اس لئے کہ جب دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور فصل بھی ایک ہے جو کہ ذاتیات ہیں اور قاعدہ ہے کہ اختلاف الذات با اختلاف الذاتیات ہوتا ہے اور اتحاد الذات با اتحاد الذاتیات ہوتا ہے لہذا جب نوعین کیلئے جنس قریب اور فصل قریب ایک ہے تو یہ دونوں کہنا غلط ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے اور اگر آپ کہیں کہ نوعین کیلئے دو جنسیں ہیں ہر ایک کیلئے الگ الگ جنس ہے اور فصل واحد دونوں نوعین کیلئے مقوم ہو تو جب وہ فصل واحد ان میں سے کسی ایک جنس کے ساتھ ملکر ایک نوع کیلئے مقوم ہوگا تو اس وقت دوسرا نوع متصلہ موجود نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی جنس کے ساتھ انضمام نہ ہو تو اس صورت میں فصل پایا گیا جو کہ علت ہے دوسرے نوع کی جنس کیلئے بھی مگر وہ جنس متصل نہیں تو لازم آیا کہ

المعلول عن العلت جو کہ باطل ہے اور مستزہم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا فصل واحد کا نوصین کیلئے مقوم ہونا باطل ہوا۔ نیز فلاسفہ کا یہ مسئلہ اصول ہے کہ الواحد لا یصد ر منه الواحد کہ ایک شئی سے ایک چیز ہی بن سکتی ہے اور حاصل ہوتی ہے اگر ایک فصل دو انواع کیلئے مقوم بنے تو گویا کہ اس سے دو چیزیں حاصل ہوں یہ قاعدہ کے خلاف ہے۔

### قولہ ولا یقارن الا جنسا واحدا فی مرتبة واحده۔

تفریحات خمسہ میں سے تفریح واحد کا بیان ہے اس کو تفریح ثالث کا تخریج بھی بنایا جاسکتا ہے جب فصل جن کیلئے علت ہے تو فصل قریب صرف جنس واحد ہی کیلئے مقیم ہونے کی حیثیت سے مقارن ہو سکتا ہے نہ کہ دو جنسوں کیلئے جس طرح فصل واحد صرف نوع واحد کی تقویم باعیت کر سکتا ہے اسی طرح فصل واحد جنس واحد ہی کیلئے مقیم بن سکے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو تفریح ثالث میں گزری ہے صرف عنوان کا فرق ہے۔

تفہیل کا حاصل: یہ ہے کہ اگر فصل دو جنسوں کے مقارن تو دو دفعوں کیلئے مقوم ہوگی اور فصل کا دو دفعوں کیلئے مقوم ہونا باطل ہے جیسا کہ ابھی گزرا ہے کہ اس سے لازم آتا ہے بخلاف المعلول عن العلت: جب تالی باطل ہے تو مقوم یعنی فصل کا دو جنسوں کے مقارن ہونا بھی باطل ہوا۔

### قولہ فصل الجوهر جوهر۔

تفریح خامص کہ جب فصل جن کیلئے علت ہے تو جو ہر ہوگا جو ہر کا فصل نیز عرض نہیں ہو سکتا۔ تفہیل اول: ضابطہ یہ ہے کہ علت مطول سے ادنیٰ اور اقویٰ ہوتی ہے یا کم از کم مساوی ہوتی ہے ادنیٰ نہیں ہو سکتی اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو ہر اعلیٰ ہوتا ہے عرض ادنیٰ ہوتا ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جو ہر کی فصل عرض ہو تو لازم آئے گا علت کا مطول سے ادنیٰ ہونا جو کہ باطل ہے۔

تفہیل ثانی: ضابطہ یہ ہے کہ عرض محتاج الی اکمل ہوتا ہے لیکن جو ہر محتاج الی اکمل نہیں ہوتا۔ اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جو ہر کی فصل عرض ہو تو جز محتاج الی اکمل ہوگی۔ اور قاعدہ ہے کہ جز کا محتاج الی اکمل ہونا مستزہم ہے کل کے محتاج الی اکمل ہونے کو لہذا جو ہر جو ہر نہیں



رہے گا بلکہ عرض بن جائے گا۔ اور یہ خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے جو ہر کیلئے فصل عرض مان لیا لہذا ثابت ہوا جو ہر کا فصل جو ہر ہی ہوگا۔

**حلیہ ثلث:** کہ ضابطہ یکہ عرض غیر مستقل ہوتا ہے اور جو ہر مستقل ہوتا ہے اب اگر جو ہر کی فصل عرض کو مان لیا جائے تو جو ہر کی جزء غیر مستقل ہو جائے گی اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کا غیر مستقل ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے غیر مستقل ہونے کو تو اس سے جو ہر جو ہر نہ رہا عرض بن جائے گا یہ بھی باطل ہے ان اولہ ثلاثہ سے ثابت ہوا کہ ماصیغہ جو ہر یہ کیلئے عرض فصل نہیں بن سکتا۔

### قولہ خلافا فلا شراقیہ۔

اشراقیہ کا اس میں اختلاف ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جو ہر کی فصل عرض بن سکتی ہے انہیں ایک مثال سے مغالطہ اور دھوکہ لگا ہے وہ مثال یہ ہے کہ معلول مرکب میں چار علییں ہوتی ہیں (۱) علت قاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت عاقلی۔ جیسے چار پانی میں یہ سب موجود ہیں تو سریر معلول ہے اور جو ہر ہے اس کی علت صوری یہ عرض ہے جو کہ فصل اور علت ہے تو معلوم ہوا کہ جو ہر کا فصل عرض ہو سکتا ہے۔

**جواب اول:** ہم مرکب حقیقی کی بات کر رہے ہیں اور آپ نے مرکب منافی کی مثال پیش کی ہے۔ اگر آپ کے پاس مثال ہے تو مرکب حقیقی کی مثال پیش کریں جس میں جو ہر کی علت عرض ہو۔  
**جواب ثانی:** سریر تو ان قطعات خشیہ کا نام ہے اور یہ صیغہ اور صورت اس کو عارض ہے مگر اس میں داخل نہیں۔ لہذا اس کو فصل کہنا ہی باطل ہے اس لئے کہ فصل الہی تو ہشی میں داخل ہوا کرتی ہے اور اس کا جزء اور متمیز ہوتی ہے۔

### قولہ ولھنا شک من وجھین۔

صاحب مسلم اپنے اسلوب کے مطابق فصل کے ملحقات تعلقات سے فارغ ہونے کے بعد فصل کے بارے میں شک نقل کر رہے ہیں۔ شک اول شیخ ابو علی سینا نے اپنی کتاب شفاء کے فن ماصیات میں ذکر کیا ہے اور شک ثانی خود ماتن نے پیش کیا ہے۔ وھو ان کنی فصل معنأ من المعانی فافا اعم المعمولات او تحتہ والاول باطل فھو منفصل عن المشارکات

**شک اول :** کو نقل کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فصل کے متعلق جتنی مباحث ذکر کی ہیں۔ یہ سب باطل ہیں اور بے فائدہ اور لغو ہیں۔ اس لئے کہ فصل تو سرے سے موجود ہی نہیں کیونکہ اگر اس کو موجود مانا جائے تو تسلسل متعین لازم آتا ہے۔ تسلسل کی تقریر یہ ہے کہ فصل معانی میں سے ایک معنی ہے جس میں تین احتمال ہیں۔ (۱) یہ فصل مقولات عشرہ سے عام ہو (۲) انکے مساوی ہو (۳) ان سے خاص ہو کر انکے تحت داخل ہو۔ پہلے دو احتمال تو بدعاۃً باطل ہیں پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مقولات عشرہ سب سے زیادہ اعم ہیں اور فصل سب سے زیادہ اخص ہوتی ہے اسی وجہ سے تو مشارکات سے فصل تیز دیتی ہے تو تمیز کیلئے اخص ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب فصل تمیز اخص ہوگی تو اس کا اعم ہونا صراحتاً باطل ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ابھی ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مقولات عشرہ سب سے زیادہ اعم ہے اور فصل سب سے زیادہ اخص ہے تو اخص کا اعم کے مساوی ہونا بدعاۃً باطل ہے کیونکہ یہ احتمال کا بطلان بدیہی تھا صاحب سلم نے اس دوسرے احتمال کو بیان نہیں کیا۔ تیسرا احتمال کہ فصل مقولات عشرہ سے خاص ہو کر انکے تحت داخل ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ جب فصل مقولات عشرہ سے خاص ہو کر ان کے تحت داخل ہوگی تو مقولات عشرہ اس کیلئے جنس بنے گی جیسا کہ مقولات اپنے تحت کیلئے جنس ہوا کرتے ہیں اور قاعدہ مسلمہ ہے کہ کل مائۃ جنس فہو فصل تو اس فصل کیلئے اور فصل کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس فصل کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ مقولات عشرہ سے اعم ہے یا مساوی ہے یا اخص ہے۔ پہلے دو احتمال تو بدعاۃً باطل ہیں تیسرا احتمال میں اس فصل کیلئے اور فصل کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس فصل کے بارے میں دریافت کر چکے ہیں کہ جو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال اور باطل ہے اور ضابطہ ہے کہ مستلزم محال ہو وہ محال ہوتا ہے کرتا ہے لہذا فصل کا موجود ہونا بھی محال اور باطل ہے۔

**نتیجہ :** و هذه لانسليم انفضال کلی ..... العام مقولما لہ

سوال مذکور کا جواب : ہم شق ثالث اختیار کر لیتے ہیں۔ کہ فصل اخص المقولات ہو کر اس کے

تحت داخل ہیں لیکن اس سے تسلسل قطعاً لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہم یہ بات قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ مقولات اس کیلئے جنس ہوں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مقولات اس کے لئے عرض عام ہیں اور جب مقولات عرض عام ہوئے تو اس کے مشارکات کا تمیز دینے کے لئے خاصہ ہی کافی ہے فصل کی ضرورت تب ہوتی جب مقولات جنس ہوتے تو اس فصل کیلئے اور فصل کی ضرورت ہوتی اور اس فصل کیلئے اور فصل کی ضرورت ہوتی۔ آپ کا سوال تب وارد ہوتا کہ جب یہ مقولات اس فصل سے اعم کر ہو کر اسکی جزء ذاتی ہو اور مقوم ہو حالانکہ یہ مقولہ اس فصل سے اعم تو ہے لیکن ذاتی اور مقوم نہیں نیز ہر مشترک کیلئے تمیز کو منحصر کرنا فصل کے اندر بھی درست نہیں اس لئے کہ خاصہ سے بھی امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور آپ نے یہ قاعدہ پیش کیا ہے کہ مقولات عشر اپنے ماتحت کیلئے اجناس ہوتی ہیں ہم اس قاعدہ کو مطلق تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ مقید ہے یہ اس وقت ہے جب کہ ماتحت مہیض مرکبہ ہو اگر مہیض بسیط ہو تو کل عرض عام ہو سکتا ہے لیکن ذاتی نہیں اور یہاں پر بھی فصل بسیط ہے جسکا کوئی جزء اعم نہیں لہذا مقولہ اس کیلئے عرض عام ہو گا نہ کہ جنس۔

### تیسرا والثانی ماستغنی لی

صاحب سلم اپنا ایک سوال نقل کر کے حلہ سے اس اپنے سوال کا جواب دیں گے جس کے درمیان چند اور سوالات کا بھی جواب دیں گے۔

**سوال:** فصل کے بارہ میں تفریعات خمسہ مائل میں گزر چکی ہیں اور یہ سوال دوسری تفریع کے متعلق ہے جو تفریع یہ تہی شی و واحد کے لیے فصلین فرہین نہیں ہو سکتی۔ سوال کے سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ کہ کلی جو بھی ہو جس طرح اس کا اطلاق افراد پر علی سبیل الانفراد ہوتا ہے یعنی ہر ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح علی سبیل الاجتماع یعنی افراد کثیرہ کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ عام ازیں کہ افراد قصہ ہوں۔ یا افراد نوع ہوں اول کی مثال انسان کا صدق۔ جس طرح اکیلا زید پر اور اکیلے عمرو وغیرہ پر ہوتا ہے اسی طرح زید۔ عمرو۔ بنو کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ دوسرے کی

مثال کہ جس طرح حیوان کا صدق افراد نوعہ میں سے تھا انسان پر تھا فرس ہوتا ہے اسی طرح انسان اور فرس کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ اس تمہیدی مقدمہ کے بعد اب

**سوال** کسی تصور پر یہ ہے کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ شئی واحد کے لیے فصلین قریبین نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ہم ثابت کرتے ہیں کہ شئی واحد کے لیے فصلین قریبین ہو سکتی ہے۔

مثلاً حیوان کا صدق انسان فرس کے مجموعہ پر ہے اور کہا جاتا ہے الانسان والفرس حیوان اب یہ انسان اور فرس کا مجموعہ ایک ایسی ماہیت ہے جس کو معاہدہ الاشتراك سے تمیز دینے کے لیے تھا ناطق کا فصل ہونا اور تھا صاھل کا فصل ہونا کافی نہیں بلکہ ناطق اور صاھل ہر دونوں کی مجموعہ کا ہونا ضروری ہے۔ تو لازم آیا ایک ماہیت کے لیے دو فصلین قریبین کا ہونا۔

### نتیجہ: لا یقال یلزم صدق علت ..... والصورۃ وهو محال

صاحب سلم اس اپنے اشکال کے مقدمہ پر وارد ہونے والے سوال کو نقل کر کے جواب دیتا چاہتے ہیں۔

**سوال:** یہ ہے کہ ہم اس تمہیدی مقدمہ کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ اگر اس مقدمہ کو تسلیم کیا جائے یعنی کلی کا صدق جس طرح اپنے افراد میں سے تھا تھا ایک ایک فرد پر ہوتا ہے اسی طرح کلی کا اپنے افراد کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے اس کے تسلیم کرنے سے استحالة لازم آتا ہے یعنی شئی واحد کا علت ہونا اور معلول ہونا جو کہ محال ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ مثال کے طور پر علت ایک کلی ہے اس کے افراد میں سے (۱) علت صورت یہ بھی ہے

(۲) علت مادیہ ہے (۳) علت فاعلیہ ہے (۴) علت غائیہ ہے اب اس تمہیدی مقدمہ سے علت کا صدق جس طرح فقط علت مادیہ پر اور علت صورت پر اور تھا علت فاعلیہ پر اور تھا علت غائیہ پر ہوتا ہے اسی طرح علت کا صدق ان چاروں کے مجموعہ پر بھی ہوگا۔ حالانکہ علت صورت یہ اور علت مادیہ کا مجموعہ معلول بھی ہے لہذا علت صورت یہ اور علت مادیہ کا مجموعہ علت بھی ہوا اور معلول بھی یہی ہے شئی واحد کا علت اور معلول ہونا۔ جب اسے صاحب سلم آپ کے سوال کا مقدمہ باطل ہوا اور اشکال بھی باطل ہوا۔

**جواب:** صاحب سلم نے لان الاستحالة سے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم علی الاطلاق

اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شئی واحد کا علت اور معلول ہونا محال ہے بلکہ محال اس وقت ہوتا ہے جب کہ شئی واحد ایک ہی اعتبار سے علت بھی ہو اور ایک ہی اعتبار سے معلول بھی ہو لیکن شئی واحد باعتبارین مختلفین ہو تو یہ کوئی محال نہیں اب ہم یہ کہتے ہیں کہ علت مادیہ اور علت صوریہ میں دو درجے ہیں۔ (۱) وحدت اور اجمال کا (۲) کثرت اور تفصیل کا۔ جب علت صوریہ اور مادیہ کا درجہ اجمال میں لحاظ کیا جائے تو یہ معلول ہے اور جب کثرت اور تفصیل کا لحاظ کیا جائے تو یہ علت ہے تو علت کا ہونا کثرت کے اعتبار سے ہے اور معلول کا ہونا وحدت کے اعتبار سے ہے لہذا شئی واحد کا باعتبار واحد علت اور معلول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ باعتبارین مختلفین ہے۔

### کثرة الجهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلومية حقیقتاً

صاحب سلم اسی عبارت میں گزشتہ جواب کے اور شبہ کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔

**سوال:** سوال مقدر یہ ہے کہ اس جواب مذکور سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ معلول واحد کے لیے علل کثیرہ ہو سکتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اس لیے کہ علتوں میں کثرت کا ہونا یہ مستلزم ہوا کرتا ہے معلول میں کثرت ہونے کو۔

**جواب:** ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ کثرة علل سے کثرت معلول ہونا لازم آئے ہاں کثرت علل سے کثرت جہات معلول لازم آتا ہے کہ علت کی کثرت سے معلول کی جہات کثیرہ ہو مثلاً معلول مرکب ہے اس کی علل چار ہیں ان کی کثرت سے معلول میں کثرت نہیں ہوگی ہاں البتہ جہات معلول میں کثرت ہوگی ایک جہت کے اعتبار سے ایک علت کا معلول ہو اور دوسری جہت کے اعتبار سے دوسری علت کا معلول ہو اور تیسری کے اعتبار سے تیسری کا معلول ہو یعنی بنانے والے کی جہت کی اعتبار سے علت قاعلی کا اور قاعیت کی جہت کے اعتبار سے علت فاعلی اور مادہ کی جہت کے اعتبار سے علت مادی اور صورت کی جہت کے اعتبار سے علت صوری۔

**سوال:** جب جہات معلول میں کثرت ہوگی تو نفس معلول میں بھی کثرت ہوگی کیونکہ جہات معلول میں کثرت کا ہونا مستلزم ہے نفس معلول میں کثرت ہونے کو۔

**جواب:** جہات معلول میں کثرت کا ہونا قطعاً نفس معلول میں کثرت ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ جہات معلول میں کثرت کا ہونا اور چیز ہے اور نفس معلول میں کثرت کا ہونا اور چیز ہے۔

### مولیٰ لایزال مجموعہ ..... شریک الباری ممنوع

صاحب سلم اشکال ثانی کی تقریر ثانی کی تمہیدی مقدمہ پر وارد ہونے والے اشکال ثانی کو نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

**سوال:** کہ اگر اس تمہیدی مقدمہ کو تسلیم کر لیا جائے تو انقلاب حقائق لازم آتا ہے کہ ایک متعین شئی کا ممکن ہونا لازم آتا ہے مثلاً شریک الباری ایک کلی فرضی ہے جس کے افراد خارج سے تحقق موجود نہیں مگر عقل میں فرض کیا جاسکتا ہے اب آپ کے اس تمہیدی مقدمہ کو تسلیم کر لیا جائے تو شریک الباری کا صدق جس طرح اپنے افراد مفروضہ میں سے تہاتہا ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح اپنے افراد مفروضہ کے مجموعہ پر بھی ہوگا جس سے یہ قضیہ یقینی طور پر صادق آئے گا۔ مجموعہ شریک الباری شریک اس قضیہ کو ہم صغریٰ بنا لیتے ہیں جس کے ساتھ مسلمہ کبریٰ کو ملا کریں کہا جاتا ہے مجموعہ شریک الباری شریک الباری وکل شریک الباری ممنوع نتیجہ یہ ہوگا مجموعہ شریک الباری ممنوع اور یہ کہا جائے گا شریک الباری مرکب وکل مرکب ممکن نتیجہ یہ ہوگا شریک الباری ممکن اس سے لازم آیا مجموعہ شریک الباری کا متعین اور ممکن ہونا یہ انقلاب انقلاب حقائق ہے جو محال ہے اور مستلزم محال محال ہوا کرتا ہے لہذا آپ کا مقدمہ محال اور غلط ہوا جب مقدمہ غلط ہوا تو اعتراض بھی باقی نہ رہا۔

### مولیٰ لان امکان کل مرکب ممنوع

**جواب:** ہم آپ کا کبریٰ تسلیم نہیں کرتے ہیں کل مرکب ممکن بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب حقیقی (۲) مرکب فرضی۔ اور آپ نے جو یہ قاعدہ بیان کیا کہ کل مرکب ممکن۔ یہ مرکب حقیقی کے بارے میں ہے نہ کہ فرضی کے بارے میں۔ اور بعض شریک الباری مرکب میں مرکب سے مراد مرکب فرضی ہے اور جب صغریٰ میں مرکب اور ہے اور کبریٰ میں

مرکب اور ہے تو جب حد واسطہ میں تکرار نہ ہوا تو نتیجہ مطلوبہ حاصل نہ ہوا بلکہ نتیجہ غلط ہو گیا اور ہمارے مقدمہ تمہیدی کا محال ہونا لازم نہ آیا۔

### سوال: الا تری انه يستلزم المحال بالذات فلا یكون ممکنا

صاحب سلم تاہید پیش کر رہے ہیں کہ مجموع شریک باری کا امکان وجود فرضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ اس کا امکان وجود واقعی نفس الامری کے اعتبار سے۔ اس لیے کہ اگر امکان نفس الامری ہوتا تو اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو محال بالذات لازم نہ آئے۔ حالانکہ یہ محال بالذات کو مستلزم ہے۔ کہ یہ تعدد وجہ کو مستلزم ہے۔ جس سے باری تعالیٰ میں توحید کا باقی نہ رہنا لازم آتا ہے۔

مستنبط صاحب سلم نے سوال و جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سوال: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ امکان نفس الامری وہ ہوتا ہے جس کے وقوع کو تسلیم کر لینے سے محال بالذات لازم نہ آئے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ محال بالذات کو مستلزم ہو کر پھر بھی امکان نفس الامری ہو سکتا ہے۔ مثلاً عقل اول عشرہ۔ فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا تو ذات باری تعالیٰ علت ہے اور عقل اول مطول ہے۔ پھر عقل اول نے عقل ثانی کو پیدا کیا پھر عقل ثانی نے عقل ثالث کو پیدا کیا اسی طرح عقل ثالث نے عقل رابع کو پیدا کیا پھر رابع نے خاص کو پھر خاص نے الی آخرہ عاشر تک۔ اب یہی عقل عاشر تمام دنیا کے کام چلا رہی ہے اور یہی کار ساز ہے تو باری تعالیٰ علت تامہ ہیں اور عقل اول اس کے مطول ہے اور یہ ضابطہ مسلم ہے کہ علت تامہ کے مطول کا عدم مستلزم ہوا کرتا ہے علت تامہ کے عدم کو۔ لہذا عقل اول کا عدم یہ مستلزم ہوگا علت تامہ باری تعالیٰ کے عدم کو۔ حالانکہ باری تعالیٰ کا عدم محال ہے۔ تو عقل اول محال بالذات کو مستلزم ہوتے ہوئے ممکن بالامکان واقعی نفس الامری ہے بالکل ایسے ہی ہم کہتے ہیں کہ مجموع شریک الباری کے امکان کا وقوع وجود نفس الامری میں فرض کرنا محال بالذات کو مستلزم ہے اس لیے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

جواب: عقل اول میں دو اعتبار ہے (۱) عقل اول من حیث ہو۔ موقوف نظر کرتے ہوئے اس

بات سے کہ یہ کس کا معلول ہے اور اس کی علت کیا ہے۔

(۲) عقل اول اس حیثیت سے کہ یہ معلول ہے اور باری تعالیٰ اس کے لیے علت تامہ ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے اعتبار سے عقل اول کا عدم یہ محال بالذات کو مستلزم نہیں اس لیے کہ اس کے اندر یہ اعتبار نہیں کیا گیا کہ یہ معلول ہے اور کون اس کی علت ہے اور دوسرے اعتبار سے عقل اول اگرچہ محال بالذات کو مستلزم تو ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ امکان واقعی نفس الامری نہیں بلکہ امتناع للغير ہے جس سے واضح ہوا کہ مجموعہ ہولک الباری کا امکان فرض ہے نہ کہ نفس الامری۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ جس اعتبار سے عقل اول کا عدم امکان واقعی نفس الامری ہے اس اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم نہیں اور جس اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم ہے اس اعتبار سے امکان واقعی نفس الامری نہیں بلکہ امتناع للغير ہے۔

**قولہ** وھلہ ان وجودائینہیں مستلزم ----- مجموعہ وذلک واحد

مصنفؒ نے جو اشکال ثانی خود پیش کیا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں۔

**جواب:** کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ انسان اور فرس کے ہارے میں کہ یہ ایک شئی

ہیں یا جدا جدا چیزیں ہیں اگر آپ یہ کہیں کہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں تو فاعلی اور صاعل بھی دو الگ الگ چیزیں ہیں تو دو چیزوں کے لیے دو فصل ہوئے نہ کہ ایک شئی کے لیے اور اگر آپ یہ کہیں کہ انسان اور فرس دونوں ایک شئی ہیں کہ ان کا مجموعہ حیوان ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو چیزیں فاعلی اور صاعل بھی شئی واحد ہیں اس لیے کہ دو چیزوں کا وجود یہ مستلزم ہوتا ہے شئی ثالث کے وجود کو اور شئی ثالث ان دونوں کا مجموعہ ہے اور مجموعہ من حیث المجموعہ امر واحد ہوتا ہے۔ لہذا اے معترض صاحب جس طرح تمہارے نزدیک انسان اور فرس کا مجموعہ امر واحد ہے اسی طرح ہمارے نزدیک فاعلی اور صاعل دونوں کا مجموعہ امر واحد ہے تو امر واحد کے لیے ایک ہی فصل ہوئی نہ کہ دو فصل قریب۔

**قولہ** لا یقال علی هذا یلزم ----- امور غیر متناہیہ



صاحب سلم جواب مذکور پر اشکال کو نقل کر رہے ہیں۔

**سوال:** بی آپ کا جواب مذکورہ غلط ہے اس لیے کہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل محال ہے اور مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوا کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر دو چیزوں کا وجود شئی ثالث کو مستلزم ہو اور شئی ثالث ان دونوں کا مجموعہ ہے تو یہ شئی رابع مستلزم ہوگی شئی خامس کو یہ سلسلہ چلائی رہ جائے گا جس میں امور غیر متناہیہ کا تحقق لازم آتا ہے اور یہی تسلسل ہے جو کہ محال ہے۔

### قولہ انتاقول الرابع امرا اعتباری ..... منقطع بانقطاع

**جواب:** مولانا! تسلسل تو امور واقعیہ میں محال ہوتا ہے امور اعتباریہ میں نہیں اور یہاں امور غیر متناہیہ کا تحقق امور اعتباریہ میں لازم آ رہا ہے اس لیے کہ تلاش کے اوپر البعد اور خامسہ یہ امور اعتباری ہیں اور امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہوتا کیونکہ جب لاحظہ کا لحاظ منقطع ہو جائے تو امرا اعتباری بھی منقطع ہو جاتا ہے۔

### قولہ خامس

اس جواب مذکورہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امور اعتباریہ میں تو تسلسل بالکل ہی نہیں پایا جاتا۔ اور البعد میں ایک قضیہ آ رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہے۔ یعنی امور اعتباریہ میں تسلسل پایا جاسکتا ہے تو اس میں تو تاقض لازم آتا ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ یہاں کوئی تاقض نہیں اس لیے کہ مابعد عبارت میں قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ اپنے صدق میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا۔

## بحث کلی رابع خاصہ

### قولہ الرابع الخاصة وهو ..... حقیقیہ واحدہ نوعیہ

کلیات خمسہ کا بیان ہو رہا ہے جن میں سے کلیات ثلاثہ ذاتیہ کا بیان مکمل ہو چکا ہے اب مصنف علی رابع خاصہ کو بیان کر رہے ہیں۔

**خاصہ کی تعریف:** خاصہ ایسی کلمی کو کہا جاتا ہے جو اپنی افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایسے افراد پر محمول ہو جو افراد حقیقت واحدہ کے تحت مندرج ہوں جیسے صاحب انسان کے لیے خاصہ ہے اور عامی حیوان کے لیے۔

**فوائد قیود:** خاصہ کی تعریف میں لفظ کلی مقدر ہے جو بمنزلہ جنس کے ہے اور الخارج یہ فصل اول ہے جس سے جنس اور نوع اور فصل تینوں خارج ہوگی کیونکہ وہ اپنی افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتی اور المحمول علی تحت حقیقہ واحدہ یہ قید ثانی ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے عرض عام خارج ہو گیا کیونکہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جو مختلف حقائق کے تحت مندرج ہوتی ہے۔

**سوال:** ہوضمیر مذکر ہے اس کا مرجع مونث ہے حالانکہ راجع مرجع میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے یہاں کیوں نہیں۔

**جواب:** یہ بتا دیل کلی ہے۔

### نوعیہ اور جنسیہ

اگر ان کو مجرد پڑھا جائے تو یہ تعریف میں داخل ہوں گی۔ اور حقیقت ان کے لیے صفت ہوگی جس سے تعریف حاصل یہ ہو جائے گا کہ خاصہ ایسی کلمی کو کہا جاتا ہے جو اپنی افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایسے افراد پر محمول ہو جو افراد حقیقہ واحدہ نوعیہ کے تحت مندرج ہوں یا حقیقت واحدہ جنسیہ کے تحت مندرج ہوں اور اگر اس عبارت میں جنسیہ اور نوعیہ کو مرفوع پڑھا جائے تو یہ خبر ہوں گی مبتدا محذوف ہسی کی۔ اس ترکیب سے یہ عبارت خاصہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی بلکہ اس عبارت میں خاصہ کی تقسیم کا بیان ہوگا کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ نوعیہ اور (۲) خاصہ جنسیہ ہر ایک کی تعریف۔

**خاصہ نوعیہ:** خاصہ نوعیہ ایسے کلمی خارجی کو کہا جاتا ہے جو ایک حقیقت نوعیہ کے افراد پر محمول ہو۔  
**خاصہ جنسیہ:** خاصہ جنسیہ ایسے کلمی خارجی کو کہا جاتا ہے جو ایک حقیقت جنسیہ کے افراد پر محمول ہو۔

### شاملہ ان صفت الافراد والافظیر شاملہ

خاصہ کی دوسری تقسیم کا بیان کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) خاصہ شاملہ (۲) خاصہ غیر شاملہ

وجہ حصر یہ ہے کہ خاصہ دو حال سے خالی نہیں یا تو خاصہ ذوالخاصہ کے تمام افراد کو شامل ہوگا یا بعض افراد کو شامل ہوگا تمام افراد کو شامل ہو تو یہ خاصہ شاملہ ہے جیسے ضحک بالقوہ انسان کے لیے خاصہ شاملہ ہے اور اسی طرح مہاشی بالقوہ انسان کے لیے اور اگر خاصہ ذوالخاصہ کے افراد کو شامل نہ ہو تو یہ خاصہ غیر شاملہ ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کے لیے خاصہ غیر شاملہ ہے

## بحث کلی خامس عرض عام

**قوله والخامس العرض العام ..... على حقائق مختلفة**

مصنف تعلیقات حصہ میں سے آخری کلی عرض عام کی تعریف کر رہے ہیں عرض عام ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر مختلف حقائق کے افراد پر محمول ہو جس طرح مہاشی یہ انسان اور فرس اور بقر اور حمار وغیرہ مختلف حقائق پر صادق آتی ہے اور ان کی حقیقت سے خارج ہے۔

**قوله وكل منهما ان امتنع ..... بصرة او بطوة والا**

صاحب سلم خاصہ اور عرض عام میں ہر ایک کی تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارقہ اسی طرح عرض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عرض لازم اور دوسری عرض مفارق۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کلی مرضی ہے اور کلی مرضی دو حال سے خالی نہیں۔ کہ کلی مرضی کا اپنے معروض سے انفکاک ممکن ہوگا یا ممکن ہوگا اگر کلی مرضی کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو تو یہ خاصہ لازم ہے اور عرض لازم ہے اور اگر انفکاک ممکن ہو تو یہ خاصہ مفارقہ ہے اور عرض مفارق ہے۔ ہر ایک کی تعریف۔

خاصہ لازم: ایسے خاصہ کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے ذوالخاصہ سے انفکاک ممکن جیسے ضاحک بالقوہ اور کتاب بالقوہ انسان کے لیے خاصہ لازم ہے۔

خاصہ مفارقہ: ایسے خاصہ کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے ذوالخاصہ جدا ہونا ممکن ہو جیسے کتاب

بالفعل ہونا اور ضاحک بالفعل ہونا انسان کے لیے خاصہ مفارقہ ہے۔

مرض عام لازم: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا انفکاک اپنے معرض ممکن ممتنع ہو جیسے ماہشی بالقوة انسان کے لیے عرض عام لازم ہے۔

مرض عام مفارق ایسے عرض عام کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معرض سے انفکاک ممتنع ہو جیسے ماہشی بالفعل انسان کے لیے۔

### باب یزول بمرورہ

صاحب سلم عرض مفارقی کی تقسیم بیان کر رہے ہیں عرض مفارقی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اسریح الزوال (۲) بطی الزوال (۳) دائم الثبوت ممکن الزوال

اسریح الزوال: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معرض سے جدا ہونا جلدی سے ہو۔

بطی الزوال: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معرض سے جدا ہونا جلدی سے نہ ہو بلکہ کچھ دیر لگے جیسے جوانی۔ جس کے ذہل ہونے میں کچھ دیر لگ جاتی ہے۔

دائم الثبوت ممکن الزوال: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معرض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن کبھی ہوا نہ ہو۔ جیسے حرکت فلکیہ کا اپنے معرض سے جدا ہونا اگرچہ ممکن ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوا۔ جس طرح باری تعالیٰ کا فرمان ہے کل فی فلك یسبحون۔

### باب ثم اللزوم اما ان یمتنع ..... الثانی معلولا ثانیاً

اس عبارت میں صاحب سلم عرض لازم کی تقسیم کر رہے ہیں کہ عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الماہیت (۲) لازم الوجود

وجہ ہصر: یہ ہے کہ ماہیت کا اپنے معرض سے انفکاک کا ممتنع ہونا مطلقاً ہوگا یا نہیں اگر مطلقاً ہوگا تو لازم الماہیت ہے جیسے زوجیت برائے اربع اس میں علت خود اربع کی ذات ہے۔ اگر مطلقاً نہ ہو تو لازم الوجود ہے جیسے احراق کا لازم ہونا ناس کے لیے۔ پھر لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الوجود خارجی (۲) لازم الوجود ذہنی۔

وجہ ہصر: لازم کا اپنے لزوم سے انفکاک کا ممتنع ہونا وجود خارجی کے اعتبار سے ہوگا یا وجود

وہی کی اعتبار سے۔ اگر وجود خارجی کے اعتبار سے ہو تو لازم الوجود خارجی ہے جیسے احراق کا لازم ہونا سار کے لیے۔ اور اگر باعتبار وجود وہی کے ہو تو لازم الوجود وہی۔ جیسے کلی کا لازم ہونا انسان کے لیے اور جزئی کا لازم ہونا انسان کے لیے۔ پھر لازم الماہیت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الماہیت بحسب العلت (۲) لازم الماہیت بحسب الضرورہ۔

وجہ خصوص: یہ ہے کہ لازم الماہیت کا اپنے معروض سے انفکاک کا ممکن ہونا علت کے اعتبار سے ہو گا یا نہیں اگر علت کے اعتبار سے ہو تو لازم الماہیت بحسب العلت ہے جیسے زوجیت لازم ہے از بعد کے لیے۔ اور اگر بحسب علت نہ ہو تو لازم الماہیت بحسب الضرورہ ہے جیسے وجود کا لزوم باری تعالیٰ کے لیے بنا بر مذہب متکلمین۔

### باب والذوام لا یخلو عن لزوم

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافی میں ماہو المختار کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ہئسی دائم الثبوت عرض مفارق کے اقسام میں سے ہے یا عرض لازم کے اقسام میں سے۔ جمہور کے نزدیک ہئسی دائم الثبوت عرض مفارق کے اقسام میں سے ہے جب کہ صاحب سلم کا نظریہ یہ ہے کہ ہئسی دائم الثبوت عرض لازم کی اقسام میں سے ہے اور عرض لازم بحسب الماہیت کی قبیل سے ہے باقی رہی یہ بات کہ عرض لازم بحسب الماہیت کے قبیل سے کیسے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہئسی دائم الثبوت امر ممکن ہے۔ اور ہر ممکن کے لیے وجود واجب کا ہونا ضروری ہوتا ہے لہذا ہئسی دائم الثبوت کا ہونا ضروری ہوا اور عدم محال ہوا اور علت کے عدم کا محال ہونا مستلزم ہوتا ہے معطل کے عدم کے محال ہونے کو جب علت کے عدم محال ہوا تو معطل کا عدم بھی محال ہوا لہذا ہئسی دائم الثبوت بحسب الماہیت ہوئی باقی رہا یہ سوال کہ ما قبل میں تو ہئسی دائم الثبوت کو عرض مفارق کی اقسام میں شمار کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ما قبل میں جمہور کے مذہب کا بیان تھا یہاں سے ماہو المختار عند المصنف کو بیان کرتا ہے۔

### باب هل لمطلق الوجود دخل ضروری فی لوازم الماہیت

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ میں اپنا موقف بیان کرنا چاہتے ہیں اور فیصلہ دینا چاہتے ہیں تو مسئلہ اختلافیہ یہ ہے کہ لوازم العاہیت کے ثبوت للماہیت میں ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری ہے یا نہیں۔ اس میں دو مذہب ہیں۔ (۱) حقدین کا مذہب (۲) متاخرین کا مذہب۔  
 متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ لوازم العاہیت کے ثبوت للماہیت میں ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری نہیں ہے۔

متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری ہے۔

### باب دوم والحق لا

صاحب سلم حقدین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حق بات یہی ہے کہ لوازم العاہیت کے ثبوت للماہیت کے لیے وجود ماہیت کا کوئی دخل نہیں ہے۔

### باب ثلث فان الضرورة لا تعطل

سے متاخرین کی دلیل کو رد کر کے حقدین کے مذہب کی حقانیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔  
 متاخرین کی دلیل: یہ تھی کہ لوازم العاہیت کا ثبوت للماہیت یہ معلل بالعلف ہے اور علف خود ماہیت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علف کا بحسب الوجود مقدم ہونا ضروری ہے۔ لوازم العاہیت کا ثبوت تب ہوگا جب کہ ماہیت کا وجود مقدم ہو لہذا ماہیت کے وجود کو دخل ہوا۔  
 دلیل کا جواب: صاحب سلم نے اس کو رد کر دیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ لوازم ماہیت کا ثبوت للماہیت معلل بالعلف ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ لوازم ماہیت کا ثبوت للماہیت میں ماہیت کا وجود ضروری ہے اور ضابطہ ہے کہ جو چیز ضروری الثبوت ہو وہ معلل بالعلف نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس وقت وجود ماہیت لوازم کے ثبوت ماہیت کے لیے علف نہ ہوئی تو وجود ماہیت کا وجود بحسب العلف مقدم نہ ہوا اور جب تقدم ضروری نہ ہوا تو وجود ماہیت کا ثبوت ماہیت میں کوئی دخل نہ ہوا۔

### باب کا وجود الواجب تعالیٰ

مثال کے ذریعے وضاحت بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح وجود کا لزوم واجب تعالیٰ کو جس

میں لزوم الماہیت ضروری الثبوت للماہیت ہونے کی وجہ سے علت کی طرف محتاج نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ متکلمین کی مذہب کی تخصیص کیوں کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مثال کے مطابق اس وقت ہو سکتا ہے جس وقت متکلمین کے مذہب کو لیا جائے۔ کیوں کہ حکماء کے مذہب کے مطابق تو وجود اور واجب میں عینیت ہے نہ کہ لازم اور لزوم کا تعلق۔ اور متکلمین کے مذہب کے مطابق لازم ملزوم کا تعلق ہے۔

**مقدمین کی دلیل :** کہ دنیا میں لازم کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) لازم مقدم ہو اور ملزوم موخر ہو۔ جیسے امکان۔ یہ ممکن کو لازم ہے اور اس مقدم ہوتا ہے۔

(۲) لازم اور ملزوم دونوں اکٹھے اور مساوی ہوں۔ کسی ایک کو دوسرے پر تقدم حاصل نہ ہو جیسے زیر اور اس کا تشخص۔ یہ دونوں اکٹھے موجود ہوتے ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر تقدم حاصل نہیں۔

(۳) لازم موخر ہو اور ملزوم مقدم ہو جیسے اربعہ لازم اس کو زوجیت پر تقدم حاصل ہے جہاں اربعہ پہلے موجود ہوگا اس کی زوجیت لازم ہوگی۔ اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو پہلی دو قسمیں باقی نہیں رہیں خصوصاً اول کہ اس میں تو لازم مقدم ہوتا ہے وہاں ملزوم کا وجود نہیں ہوتا تو اگر ملزوم کا وجود پہلے ہی ضروری ہوتا تو یہ قسم تحقق نہ ہوتی اسی طرح قسم ثانی میں۔ کہ وہاں دونوں بیک وقت موجود ہوتے ہیں تو اگر لازم وجود مابیت یعنی وجود ملزوم ضروری ہو تو یہ صورت بھی تحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں تو ملزوم مقدم نہیں بلکہ دونوں اکٹھے آتے ہیں اور یہ دونوں قسمیں نفس الامر میں موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول لازم مابیت میں وجود مابیت ضروری ہے غلط ہے البتہ قسم ثالث میں ایسا ہو سکتا ہے۔

**مقدمین کی دوسری دلیل :** کہ لازم مابیت کی تین قسمیں ہیں اولاد و قسمیں ہیں پھر قسم اول کی دو قسمیں ہیں کل تین قسمیں بن جاتی ہیں۔

**وجہ حصر :** یہ ہے کہ عرض لازم مابیت سے متفک نہیں ہوگا کسی علت کی وجہ سے یا بداحتیاج اور ضرورتاً اگر کسی علت کی وجہ سے متفک نہ ہو تو اس کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) ذات ملزوم خود علت ہو

(۲) علت کوئی خارجی ہو۔ اول کی مثال جیسے اربعہ یہ طرہ ہے اور زوجیت انقسام بہ مساویتین یہ علت ہے اور ثانی کی مثال ضاحک بالقہوہ اس کی علت خارجی ہے۔ اور وہ تعجب ہے۔ قسم ثالث کہ انفکاک بداعضہ اور ضرورت نہ ہو اس کی مثال جیسے امکان یہ موجودات کو لازم ہے بداعضہ اس لیے کہ اگر بداعضہ نہ مانے تو دور لازم آتا ہے۔ اس تقسیم کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر آپ کی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ لازم ماہیت کے لیے وجود ماہیت ضروری ہے۔ تو لازم ماہیت کی تیسری قسم لازم ضروری ہے۔ کہ لازم کا طرہ کو بداعضہ اور ضرورت بدول کی علت کے تو اس سے یہ قسم ثالث باقی نہیں رہے گا اور یہ تقسیم علت ہو جائے گی حالانکہ یہ تقسیم بھی درست ہے اور یہ قسم بھی موجود ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول بالکل غلط ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ تیسری قسم باقی کیوں نہیں رہے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مقسم لازم الماہیت میں وجود کا ہونا ضروری ہے تو وجود اس کے لیے علت بنے گی اور اس کے اقسام میں اس علت کا ہونا ضروری ہوگا۔ تو لازم ضروری اس کے اقسام سے خارج ہو جائے گا کیونکہ اس میں لازم کا طرہ طرہ کو بداعضہ بدول علت کے ہوتا ہے۔ اس کی مثال کہ وجود واجب الوجود کو لازم ہے ضرورت متکلمین کے نزدیک۔ اب متکلمین کے مذہب کے مطابق متاخرین سے ہم پوچھتے ہیں کہ اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے کہ اس وجود کے لیے وجود ضروری ہے تو ہم آپ سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ یہ وجود اس وجود کا مغایر ہوگا یا عین۔ اگر آپ کہتے ہیں اس کا عین ہوگا تو اس سے توقف انشئی علی نفسہ لازم آتا ہے کہ وجود موقوف ہو وجود پر۔ اور یہ دور ہے کہ جو کہ باطل ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ وجود اس وجود کے مغایر ہے۔ تو اس وجود کے لیے اور وجود ضروری ہوگا۔ اب اس وجود کے بارے میں ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ یہ عین ہوگا یا مغایر۔ اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے اور اگر مغایر ہو تو اس کے لیے اور وجود کی ضرورت ہوگی۔ بہر حال آگے چلتے ہیں تو تسلسل لازم آتا ہے اور عدد کرتے ہیں تو دور لازم آتا ہے۔ اور حالانکہ یہ دونوں باطل ہے لہذا آپ کا یہ قول مستلزم باطل اور محال ہو اور تسلسل ماہو مستلزم للباطل فہو باطل لہذا آپ کا یہ قول باطل ہوا۔



## تیسرا باب: وايضا اللازم اما بين ..... بهما الجزم بالزوم

مصنفؒ لازم کی تقسیم ثانی کو بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ لازم چار قسمیں۔ (۱) لازم بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بمعنی لاعم (۳) لازم غیر بین بمعنی لاصح (۴) لازم غیر بین بمعنی لاعم۔ ہر ایک کی تعریف

لازم بین بالمعنی الاخص کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود ہو جائے۔ یعنی لازم کے لیے جداگانہ تصور کرنے کی ضرورت نہ پڑے جیسے اعمیٰ کی تعریف ہے۔ عدم البصر عما من شانه ان یکون بصیرا اس کو بصر لازم ہے اور اعمیٰ لزوم کی تصور سے لازم یعنی بصر کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔

لازم بین بالمعنی الاعم کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لازم اور لزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو جائے۔ یعنی لازم کے لیے علیحدہ اور دوسری دلیل کی ضرورت نہ پڑے جیسے زوجیت لازم ہے اربعہ کے لیے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ جس میں لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہ ہو جس کی پھر تین قسمیں ہیں۔

(۱) لازم اور لزوم دونوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں آئے جیسے اربعہ اور زوجیت۔  
(۲) لازم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ لازم اور لزوم اور لزوم کا تصور کریں تو سمجھ میں آئے گا جیسے انسان اور کتاب بالقوة اس میں انسان لزوم ہے اور کتاب بالقوة لازم ہے اور ان میں لزوم کا تصور کریں تو لزوم سمجھ میں آ جائے گا۔

(۳) لازم اور لزوم اور لزوم ان تینوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ کسی دلیل خارجی سے لزوم سمجھ میں آئے جیسے حدوث اور عالم۔ اس میں حدوث لازم ہے اور عالم لزوم ہے۔ یہاں پر لازم لزوم اور لزوم کے تصور کرنے کے بعد دلیل خارجی العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث سے لزوم معلوم ہوتا ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لازم اور لزوم

دونوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے اس کی دو قسمیں ہیں اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم اور طرہ لزوم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں آ جائے جیسے کتابت بالقوة انسان کے لیے۔ (۲) لازم اور طرہ لزوم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ کسی دلیل خارجی کی ضرورت ہو جیسے حدوث اور عالم۔

### باب اول وهو الاعم من الاول

نسبتوں کا بیان کر رہے ہیں کہ لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جس میں لازم بین بالمعنی الاخص یہ خاص مطلق ہے اور لازم بین بالمعنی الاعم یہ عام مطلق ہے۔ اس لیے کہ جہاں فقط لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل ہو جائے گا تو وہاں لازم اور طرہ لزوم کے تصور سے لزوم کا تصور بطریق اولیٰ ہو جائے گا۔ اور جہاں لازم اور طرہ لزوم کے تصور سے لزوم کا جزم ہو تو وہاں فقط طرہ لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہیں ہوگا اور چونکہ لازم بین بالمعنی الاخص خاص مطلق ہے اسی وجہ سے اس کو خاص مطلق کہا جاتا ہے اور لازم بین بالمعنی الاعم عام مطلق ہے اس لیے اس کو لازم بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ اور لازم غیر بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن بالعکس اس لیے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جب ہم بین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہو تو ان کی تقصین کے درمیان بھی عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے بالعکس۔ یعنی یہاں ہم بین الاخص عام مطلق ہے اور بالمعنی الاعم خاص مطلق ہے۔ تو اس وجہ سے تو تقصین میں ایسا ہوتا ہے کہ اول کی تقصیر تقصیر ہی ہے غیر بین بالمعنی الاخص کی تین قسمیں ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ عام ہے اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم کی دو قسمیں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ خاص مطلق ہے۔

### باب دوم وكل منهما

صاحب سلم ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں جس میں بعض حضرات پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ کہ اس میں اختلاف ہے کہ لازم کے یہ اقسام جو واقع ہوتی ہیں ان کے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں۔ بعض نے کہا کہ دلیل کی ضرورت ہے۔ معصنف نے فرمایا کہ انکا وہ بدیہی ہے ان کے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

## سوال: وہہنا شک وھوان لزوم..... فی تسلسل اللزومات

صاحب سلم ایک شک کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔

**سوال:** اور یہ شک لازم کے موجود ہونے پر ہے۔ ماقبل میں صاحب سلم نے کہا کہ لازم بدامنا

موجود ہے۔ حالانکہ ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ لازم یا تو سرے سے ہی موجود ہی نہیں۔ یا پھر تسلسل

لازم آتا ہے۔ یہ ہمارا دعویٰ ہے کہ کوئی شی کسی شی کو لازم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ جب ایک شی

دوسری شی کو لازم ہو تو ان میں ایک لازم ہوگا۔ دوسرا لزوم۔ اور لازم لزوم کے درمیان لزوم کا ہونا

ضروری ہے۔ اور یہ لزوم طرفین یعنی لازم اور لزوم کے مغایر ہوگا کیونکہ یہ نسبت ہے اور نسبت

طرفین کے مغایر ہوا کرتی ہے۔ اب ہم آپ سے اس لزوم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ

لزوم لازم ہے یا نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ لزوم لازم نہیں تو پھر ملازمہ نہ رہا۔ اگر آپ کہیں کہ لزوم

لازم و لزوم کو لازم ہے تو اس لازم کے لیے پھر اور لزوم چاہیے۔ پھر اس لزوم کے بارے میں ہم

کلام کرتے ہیں کہ یہ لزوم لازم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو ملازمہ ختم اور اگر لازم ہے تو پھر لزوم

آخر کی ضرورت پڑے گی۔ حسم جسوا یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ اور تسلسل آئے گا۔ جو کہ محال اور

باطل ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے مستلزم محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا لازم کا وجود نہ رہا۔ تو تقاسیم بھی باطل

ہوئیں۔

## سوال: وحله ان اللزوم ہی المعانی ..... بانقطاع الاعتبار

صاحب سلم اس شک کا جواب دے رہے ہیں۔

**جواب:** ہم شق اول کو لیتے ہیں کہ لزوم طرفین کو لازم ہے۔ باقی رہا یہ سوال تسلسل کا اس کا جواب

یہ ہے کہ لزوم معانی میں سے ایک معنی ہے اور امور اعتباریہ میں سے ایک اعتبار اور انتزاعی چیز ہے۔

جس کا تحقق صرف ذهن میں ہوتا ہے جو مغیر کے اعتبار اور لاحظہ کے لحاظ کے تابع ہوا کرتا ہے۔ تو

جب اعتبار بالذہن منقطع ہو جائے گا تو تسلسل بھی منقطع ہو جائے گا۔

## سوال: نعم مستشاه ومن باہ

صاحب سلم حل مذکور پر سوال نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

**سوال:** اگر لزوم ایک اعتباری چیز ہے اور معتبر کے اعتبار لاحقہ کے لحاظ کے تابع ہیں تو اگر معتبر نے اعتبار کر لیا تو ہوگا اگر نہ اعتبار کریں تو نہیں ہوگا تو پھر اگر معتبر نے امتناع انفکاک کے اعتبار کیا۔ تو لزوم ہوگا اور اگر امکان انفکاک عن الملزوم کا اعتبار کر لیا تو پھر لزوم نہیں ہوگا۔ حالانکہ لزوم میں امتناع انفکاک ضروری ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب لزوم معانی اعتباریہ میں سے ہے تو پھر لزوم کو نفس الامری کہنا صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ یہ نفس الامری ہے اسی وجہ سے اس پر نفس الامری والے احکام جاری کیے جاتے ہیں اور یوں کہا جاتا ہے اللزوم لازم۔

**جواب:** لزوم اگرچہ اپنے ذات کے اعتبار سے امور اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے لیکن چونکہ اس منشاء انتزاع تو نفس الامری میں اور خارج میں موجود ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ امور انتزاعیہ کے نفس الامری ہونے کا مناط اور مدار منشاء انتزاع پر ہوتا ہے۔

### وقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع

صاحب سلم سوال کو جواب دینا چاہتے ہیں۔

**سوال:** اے صاحب سلم آپ کا ماقبل والی کلام ظاہر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تسلسل امور اعتباریہ میں محال ہے یعنی بالکل تحقق نہیں ہو سکتا اور منطلق اس کلام التسلسل فی الامور الاعتباریہ لیست بمحال سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں۔ بلکہ تحقق ہو سکتا ہے تو اس سے کلام سابق اور کلام لاحق میں تناقض ہوا۔

**جواب:** رفع تعارض یہ ہے۔ کہ منطلقہ کا قول التسلسل فی الامور الاعتباریہ لیست بمحال۔ یہ تفسیر سالبہ کلیہ ہے اور تفسیر سالبہ کی صدق کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

### خاتمه مفهوم الکلیہ یسمى ..... یسمى کلیاً عقلیاً

یہ عبارت کلی کی مباحث کا تتمہ ہے جس میں مقصود مصنف کلی کے متعلقات کو بیان کرنا ہے جس میں کلی کی تقسیم ثانی کا بیان ہے۔ کہ کلی کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) کلی منطقی (۲) کلی طبی (۳) کلی عقلی۔ کلی کا جو مفہوم اور مطلب اور جو تعریف ہوتی ہے اس کو کلی

منطقی کہتے ہیں۔ مثلاً کلی کی تعریف ان جواز العقل تکثرہ علمی سبیل الاجتماع بحسب الافراد۔ کہ عقل جس کے تکثر کو جائز قرار دے یہ کلی کی تعریف ہے اس کو کلی منطقی کہتے ہیں۔ اور کلی کے مصداق اور معروض کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان ایک کلی ہے۔ اس کے مفہوم کا جو مصداق ہے وہ کلی طبعی ہے اور کلی کے مفہوم اور مصداق کے مجموعہ کلی عقلی کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: کلی منطقی کو کلی منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ مناطقا اسی سے بحث کرتے ہیں کہ منطقی آدمی عام طور پر مفہوم ہی سے بحث کرتا ہے۔ اور کلی طبعی کو طبعی اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ کلی کا مصداق اس کلی کے لیے ماہیت اور طبعیت ہوتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ طبعی منسوب ہے طبعیت کے طرف اور طبعیت بمعنی حقیقت کے ہیں۔ اور چونکہ کلی طبعی کے مفہوم کا مصداق بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اسی وجہ سے اس کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور یہ وجہ تسمیہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ یہ طبعی منسوب ہے طبعیت کی طرف اور طبعیت بمعنی موجود فی الخارج اور چونکہ کلی طبعی بھی بعض مناطقا کے نزدیک موجود فی الخارج ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو طبعی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ موجود فی العقل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت کی ایک جزء مفہوم ہے اور مفہوم فقط عقل میں پایا جاتا ہے۔ لہذا جب جزء عقل میں پائی جاتی ہے تو کل بھی عقل میں پائی جائے گی۔ اس وجہ تسمیہ پر سوال ہوگا۔

**سوال:** کہ یہی وجہ تسمیہ تو کلی منطقی میں پائی جاتی ہے۔ کہ کلی منطقی مفہوم کا نام ہے اور مفہوم عقل میں پایا جاتا ہے تو اس کو بھی کلی عقلی کہنا چاہیے تھا۔

**جواب:** کسی چیز کی وجہ تسمیہ کا پایا جانا یہ تسمیہ کے پائے جانے کو لازم نہیں۔ جس طرح فساد و رد کہا جاتا ہے جس چیز میں کوئی چیز قرار پکڑے اور جو ف میں بھی اشہاد کا قرار ہوا کرتا ہے تو اس کو بھی قارورہ کہنا چاہیے۔

کلی طبعی کی مثال حیوان ہے اور کلی عقلی کی مثال الحیوان الکلی ہے البتہ کلی منطقی کی کوئی مثال نہیں ہے۔ اس لیے کہ مفہوم کی کوئی مثال نہیں ہوا کرتی ہے۔

## تین۔ وکذا الکلیات الخمس منها منطقی وطبعی وعقلی

اس عبارت سے صاحب سلم کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تقسیم کو بیان کرتا ہے کہ کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں پہلی کل جنس آئی جنس کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) جنس طبعی (۲) منطقی (۳) عقلی۔ جنس کے مفہوم کو جنس منطقی کہا جاتا ہے۔ اور کلسی مقول علی کلبین مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو اور جنس کے مفہوم کے مصداق کو جنس طبعی کہا جاتا ہے اور مفہوم اور مصداق دونوں کے مجموعے کو جنس عقلی کہا جاتا ہے جیسے الحيوان الجنس اسی طرح ماہیت کی بھی تین قسمیں ہیں۔ فصل کی بھی تین قسمیں ہیں اور عرض عام اور خاصہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

## تین۔ ثم الطبعی له اعتبارات ..... شئی ویسمی مطلقہ

صاحب سلم اس عبارت کلی طبعی کی تقسیم کو بیان کر رہے ہیں کہ کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ماہیت مجردہ (۲) ماہیت مخلوطہ (۳) ماہیت مطلقہ۔

**وجہ حصر:** یہ ہے کہ کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجہ میں سے ہوگی یا بشرط شئی کے درجے میں یا بشرط لا شئی کے درجے میں ہوگی۔ اگر کلی طبعی بشرط لا شئی کی درجہ میں ہو تو یہ ماہیت مجردہ ہے۔ مجردہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں افتران بالعوارض سے تجرد ہوا کرتا ہے۔ (۲) اگر کلی طبعی بشرط شئی کے درجے میں ہو تو اس کو ماہیت مخلوطہ کہا جاتا ہے۔ مخلوط اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں خلط بالعوارض ہوتا ہے۔ یعنی افتران بالعوارض کا ہونا مخلوط ہے (۳) اگر کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجے میں ہو یعنی نہ تو افتران بالعوارض العنصر کا ہونا ملخص ہوا اور نہ ہی نہ ہو یا مخلوط ہو تو یہ ماہیت مطلقہ ہے۔ مطلقہ عوارض کے اطلاق کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

**سوال:** ماقبل میں آپ نے ماہیت کے بارے میں کہا تھا۔ اگر وہ بشرط شئی کے درجہ میں ہو تو وہ نوع ہے اور اگر بشرط لا شئی کے درجہ میں ہو تو وہ مادہ ہے اور اگر لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو تو وہ جنس ہے ماقبل میں تقسیم اور اقسام اور تھے اور یہاں پر اور۔

**جواب:** وہاں شئی سے مراد عوارض محصلہ یعنی فصول تھے جب کہ شئی سے مراد یہاں پر عوارض

۲۰۶  
مشخص ہے ایسی وجہ سے فرق ہوا کہ وہاں اقسام اور تھے اور یہاں اور۔

### سوال: وہی من حیث ہی لمیست ..... ارتفاع النقیضان

صاحب سلم مابیت مطلقہ کے ایک حکم کو بیان کر رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ مابیت مطلقہ کا ایک حکم یہ ہے کہ یہ نہ معدوم ہوتی ہے اور نہ موجود ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ دوسرے عوارض کے ساتھ بھی متصف نہیں ہو سکتی۔ اس پر سوال ہوگا۔

**سوال:** جب مابیت مطلقہ نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم ہوتی ہے تو اس صورت میں ارتفاع

النقیضین لازم آئے گا۔ حالانکہ ارتفاع النقیضین محال ہے۔

**جواب:** اور قاعدہ ہے مستلزم محال۔ محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ قسم مابیت مطلقہ بھی محال ہوئی۔

**جواب:** ارتفاع النقیضین دو قسم پر ہے۔ (۱) ارتفاع النقیضین فی المرتبہ اس میں ارتفاع

النقیضین بحسب الواقعہ فی نفس الامر یہ محال ہے۔ لیکن ارتفاع النقیضین بحسب

المرتبہ محال نہیں ہے۔ کیونکہ ارتفاع النقیضین بحسب المرتبہ تقریظات کے مرتبہ میں ہوتا

ہے اور تقریظات کے مرتبہ میں ارتفاع النقیضین کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وجود اور عدم اس

مرتبہ میں اسی کلی طبعی کی نہ جڑ ہے اور نہ ہی ممکن۔ لہذا یہاں پر حقیقتاً ارتفاع النقیضین کا تحقق

ہی نہیں بلکہ یہاں پر ارتفاع عنیت وجود و عدم اور ارتفاع جزئیت وجود اور عدم کا تحقق ہے۔

**سوال:** معنف کے قول میں تدافع ہے اس لیے کہ معنف نے جنس کے بحث میں کہا ہے کہ کلی

طبعی کے اعتبارات ثلاثہ کے ساتھ مادہ اور نوع اور جنس ہوتی ہے اور یہاں پر کہا کہ کلی طبعی

اعتبارات ثلاثہ کے ساتھ مجردہ اور مخلوطہ اور مطلقہ ہوتی ہے۔

**جواب:** معنف کے کلام جنس کے بحث میں امور داخلہ کے اعتبار سے تنہی اور یہاں پر یہ تقسیم

امور خارجیہ کے اعتبار سے ہے۔ لہذا تدافع اور تعارض نہیں۔

### سوال: وانطبعتی اعم باعتبار من ..... الی نفسه والی غیرہ

یہ عبارت سوال مقدمہ کا جواب ہے۔

**سوال:** آپ نے کلی طبعی کی جو یہ تقسیم کی ہے۔ یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہے جو کہ ناجائز اور باطل ہے۔ اس لیے کہ کلی طبعی جو مقسم ہے اس کے اور اقسام ثلاثہ میں سے جو ماہیت مطلقہ کے درمیان اتحاد ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ اتحاد کیسے پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلی طبعی جو مقسم ہے اس کے بارے میں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مقیدہ ہے بالقید ہے یا مطلق ہے۔ مقیدہ بالقید نہ ہونا تو واضح ہے۔ اس لیے کہ اس کی اقسام میں سے ماہیت مجردہ اور ماہیت مطلقہ مقید نہیں۔ پھر مقسم کیسے کسی قید کے ساتھ مقید ہو سکتا ہے۔ لہذا الاحمال آپ کہیں گے یہ کل طبعی مقیدہ بالقید نہیں۔ مطلق ہے تو مقسم بھی مطلق ہوا۔ اور اقسام میں سے ایک قسم ماہیت مطلقہ اسی اتحاد کی وجہ سے یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ کی خرابی لازم آ رہی ہے۔

**جواب:** کلی طبعی جو مقسم ہے وہ عام ہے اس لیے کہ اس میں کسی قسم کی قید معتبر نہیں حتیٰ کہ اطلاق کی قید بھی معتبر نہیں اور مالک مطلق جو قسم ہے یہ خاص اس لیے کہ اس میں اطلاق کی قید معتبر ہے۔ لہذا جب مقسم ہوا اور قسم خاص ہوئی تو تخائیر پایا گیا نہ کہ اتحاد۔

**سوال:** جب ماہیت مطلقہ میں اطلاق والی قید کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو پھر یہ ماہیت مطلقہ اور ماہیت مخلوطہ میں فرق باقی نہ رہا۔

**جواب:** فرق اب بھی باقی ہے اس لیے کہ ماہیت مطلقہ کی عنوان میں اطلاق کی قید ملحوظ ہے لیکن معنوں اور سہمی میں اطلاق کی قید معتبر نہیں ہے جب کہ ماہیت مخلوطہ کے عنوان میں بھی اطلاق کی قید ملحوظ اور معتبر ہے اور معنوں اور سہمی میں بھی اطلاق کی قید معتبر ہے۔

صاحب سلم کلی کی تقسیم ثانی کے اقسام ثلاثہ کے بارے میں ایک حکم بیان کر رہے ہیں۔ جو کہ موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی منطقی کا مصداق موجود فی الخارج نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ کلی منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے۔ اور معقولات ثانیہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ خارج میں نہیں۔ جیسے انسان کلی۔ کہ کلی کا وجود ذہن میں تو ہے لیکن خارج میں نہیں ہے۔



اسی طرح کلی عقل بھی موجود فی الخارج نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ کلی منطقی اور کلی طبعی یعنی عارض اور معروض کا مجموعہ ہوتی ہے۔ تو کلی عقلی کا ایک جزء کلی منطقی ہوا۔ جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہوتی۔ جب ایک جزء خارج میں منشی ہوا تو کل بھی منشی ہوگا۔ اس لیے کہ جزء کا انشاء مستلزم ہوتا ہے کل کے انشاء کو۔

### بعض الطبعی اختلاف فیہ .... عین وجود الافراد

باقی کلی کا تیسرا قسم کلی طبعی اس کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اس میں ایک جماعت کا نظریہ یہ ہے۔ یہ موجود ہے۔ دوسرے فریق کا نظریہ یہ ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔ پھر فریق اول جو کلی طبعی کے موجود ہونے کا قائل ہے۔ پھر ان میں دو جماعتیں ہیں ایک جماعت کہتی ہے کہ کلی طبعی موجود ہو کر اپنے افراد کا عین ہے۔ فریق ثانی کے نزدیک یہ موجود تو ہے لیکن اپنے افراد کا عین نہیں۔ پھر فریق اول جو عینیت کا قائل ہے ان میں دو جماعتیں ہیں۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ محسوسات میں سے ہے اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ یہ غیر محسوسات میں سے ہے۔

**محققین کا مذہب:** یہ ہے کہ کلی طبعی موجود ہے اور اپنے افراد کا عین ہے اور محسوسات میں سے ہے اور یہی مذہب رائج ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ محققین کے نزدیک اس نظریے میں دو دعویٰ بن جاتے ہیں پہلا دعویٰ کلی طبعی موجود ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ اپنے افراد کی عین ہے۔ تیسرا دعویٰ یہ محسوسات میں سے ہے۔

**دعویٰ اول کی دلیل:** کہ اگر کلی طبعی موجود نہ ہو تو اس کے افراد کا عدم لازم آئے گا۔ اس لیے کہ فرد کے حقیقت ماہیت طبعیہ مع هذا الشخص ہوتی ہے۔ اس میں ماہیت طبعیہ افراد کی حقیقت کا جزء ہوتی۔ اگر ماہیت طبعیہ موجود نہ ہو تو افراد کی جزء کا انشاء لازم آئے گا۔ اور قاعدہ ہے انشاء جزء مستلزم ہوتا ہے انشاء کل کو۔ حالانکہ کلی طبعی کے افراد یقیناً خارج میں موجود ہیں۔

**دعویٰ ثانیہ کی دلیل:** کہ ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین ہے اس لیے کہ جب کلی

موجود ہوگی تو شخص ہوگی اس لیے کہ ہر موجود شخص ہوتا ہے اب اس کلی طبعی کاتخصات کے ساتھ انضمام ہوگا۔ جس میں ماہیت طبعیہ منضم الیہ ہوگی اور تشخص منضم ہوگا۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ منضم الیہ کا وجود پہلا ہوتا ہے منضم کے وجود سے وہ تشخص جب منظم ہوگا۔ تو اس کے لیے اس سے پہلے منضم الیہ بھی ہوگا۔ منضم اور منضم الیہ مل کر ایک وجود تیار ہوگا۔ اب ہم اس وجود کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ وجود اس ماہیت طبعیہ کے وجود کا عین ہے یا مغاثر اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ عین ہے تو وصف الشئ علی نفسه لازم آئے گا کہ وجود وجود پر موقوف ہوا جو کہ دور اور محال ہے اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ وجود اب وجود کے مغاثر ہے تو اس کے لیے تشخص کی ضرورت ہوگی اور یہ منضم ہے اس کے لیے منضم الیہ کی ضرورت ہوگی تو منضم اور منضم الیہ سے وجود تیار ہوگا اس وجود کے بارے میں کلام ہوگی کہ یہ وجود اس وجود کا عین ہے یا مغاثر اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے اور اگر غیر ہے تو پھر اس وجود کے لیے تشخص کی ضرورت ہوتی ہے منظم الیہ کی تو اس سے تخصصات اور وجودات کا سلسلہ ایک متناہیہ شروع ہو جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔ چونکہ دور اور تسلسل محال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معلوم محال ہوا کرتا ہے لہذا ماہیت طبعیہ کا اپنے وجود کی مغاثر ہونا بھی محال ہوا۔ تو ثابت ہو گیا ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین بھی ہے۔

### عن الواحد بالذات والموجود ..... من حیث الوحدة

تیسرے دعویٰ کی دلیل سے قبل ایک سوال مقدر کا جواب۔

**سوال:** آپ نے کہا ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ افراد کا وجود اور ماہیت طبعیہ کا وجود الگ الگ ہے یا دونوں کا وجود ایک ہی ہے۔ ہر دونوں شقیں باطل ہیں اگرچہ پہلی شق اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود الگ الگ ہوگی پھر کلی طبعی کا اپنے افراد پر حمل نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ حمل کے لیے اتحاد فی الوجود ضروری ہوتا ہے۔ جب کہ وجود الگ الگ ہونے کی صورت میں اتحاد فی الوجود نہیں رہتا۔ بلکہ تغایر فی الوجود ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا آپس میں تعلق نہیں۔ لہذا شق اول باطل ہوا اور شق ثانی بھی باطل ہے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے اس لیے

کہ اگر دونوں کا وجود ایک ہو اس کے تین احتمال ہیں۔ (۱) وجود افراد کا صفت ہو۔ (۲) وجود ماہیت کی صفت ہو۔ (۳) وجود ہر دونوں احتمال کی صفت ہو۔ اور یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لیے کہ جب وجود افراد کی صفت ہو۔ افراد تو موجود ہوں گے لیکن ماہیت طبعیہ کا انتفاء لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود ماہیت کے صفت ہونے میں صرف ماہیت طبعیہ موجود ہوگی افراد کا انتفاء لازم آئے گا۔ اور تیسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود ہر دونوں کے صفت ہو تو وجود ایک عرض ہے اور عرض کا دو محلوں کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ قیام العرض بمحلین باطل ہے۔

**جواب:** ہم شق ثانی کے احتمال ثالث کو لیتے ہیں کہ وجود ہر دونوں کے صفت ہے۔ باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ قیام العرض بمحلین لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیام العرض فی محل واحد لازم آتا ہے بمحلین لازم نہیں آتا ہے۔ اس لیے کہ افراد اور ماہیت طبعیہ اگرچہ ذہنا تو دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لیکن خارج میں یہ شئی واحد ہیں ان میں وحدت ہے۔ اور وجود کا ان کو عارض ہونا اسی وحدت کے اعتبار سے ہے۔ لہذا یہ قیام العرض بمحل واحد ہے۔ نہ کہ قیام العرض بمحلین۔

### وَمِنْ ذَهَبَ مِنْهُمْ إِلَى عَدَمِيَةِ التَّعْيِينِ

ما قبل میں رد و دعویٰ مع دلیل کے گزر چکے ہیں۔ یہاں پر دعویٰ ثالث کی دلیل کا بیان ہے۔ اس سے قبل ایک مضابطہ جان لینا ضروری ہے۔

**ملاحظہ:** ماہیت طبعیہ اور تشخص میں سے نہ دونوں محسوس ہیں اور نہ دونوں غیر محسوس بلکہ ان میں سے ایک محسوس ہے اور دوسرا غیر محسوس۔ کیونکہ اگر دونوں محسوس ہوں تو پھر دونوں کا وجود ہوگا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اور اگر دونوں غیر محسوس ہوں تو کسی ایک کا بھی وجود نہ ہوگا۔ لاحالہ یقیناً ان میں سے ایک محسوس ہوگا اور دوسرا غیر محسوس۔ اور جب ان میں سے تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت ہو جائے گا تو ماہیت طبعیہ کا خود بخود محسوس ہونا ثابت ہو جائے گا۔ دلیل میں تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت کرنا ہے۔

**تعلیل :** تشخص اور ماہیت کے تعلق میں عقلاً پانچ احتمال ہیں۔ جن میں سے چار احتمال باطل ہیں اور پانچواں احتمال صحیح ہے۔ اور یہی ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

احتمال اول تشخص ماہیت طبعیہ کا عین ہو۔ دوسرا احتمال۔ تشخص ماہیت طبعیہ کا جزء ہو۔ تیسرا احتمال۔ کہ مابین ہو۔ چوتھا احتمال۔ امر منقسم ہو۔ پانچواں احتمال۔ امر منوع ہو۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ تشخص افراد میں ماہیہ الامتیاز ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے افراد میں امتیاز پیدا ہوتا ہے کہ یہ فلاں شخص ہے۔ یہ فلاں شخص ہے۔ اور ماہیت طبعیہ ماہیہ الاشتراک ہے۔ جو کہ تمام افراد میں موجود ہوتی ہے۔ اب اگر تشخص ماہیت طبعیہ کا عین ہو تو ماہیہ الامتیاز کا ماہیہ الاشتراک ہونا لازم آئے گا۔ جس سے افراد میں امتیاز باقی نہیں رہے گا۔ اور ماہیہ الامتیاز کا ماہیہ الاشتراک ہو جانا باطل ہے لہذا پہلا احتمال بھی باطل ہوا۔ دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ تشخص ماہیت طبعیہ جزء ہونا ہوتا ہے کل ماہیہ الاشتراک ہے اور تشخص جو جزء ہے ماہیہ الامتیاز ہے تو جہاں کل ہونا ہے وہاں جزء بھی ہوتی ہے۔ تو اس سے بھی ماہیہ الامتیاز کا ماہیہ الاشتراک ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشخص ماہیت طبعیہ کے مابین ہو تو اس بتائیں کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا۔ اس لیے کہ حمل کے لیے اتحاد فی الوجود ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ ماہیت طبعیہ کا تشخص پر حمل ہوتا ہے۔ چوتھے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشخص امر منقسم ہو تو اس سے دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اس لیے کہ ہر منقسم کے لیے منقسم الیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب منقسم اور منقسم الیہ ایک وجود بن جائیں گے تو پھر اس وجود کو تشخص کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے۔ اب تشخص کے بارے میں کلام ہوگی کہ یہ عین ہے یا مابین ہے۔ اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا۔ اور اگر غیر ہے تو ہم جز لازم آئے گا۔ کما مر اور چونکہ دور تسلسل باطل ہے اور مستلزم باطل ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ احتمال بھی باطل ہوا۔ پانچواں احتمال کہ تشخص امر منوع ہو۔ یہ صحیح ہے اور چونکہ تشخص امر استزاعی اور امر اعتباری ہے۔ اور ہر امر استزاعی اور امر اعتباری غیر محسوس ہوا کرتا ہے لہذا تشخص

بھی غیر محسوس ہوا تو جب تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت ہو گیا تو ماہیت طبعیہ کا خود بخود محسوس ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یہی ہمارا مدعی ثالث ہے کہ ماہیت طبعیہ محسوسات میں سے ہے۔

### ثالث: وذهب شریذہ قلیلہ من المتفلسفین الی ان الموجود

صاحب سلم اہل حق کے دعویٰ ثالث کو دلیل سے ثابت کرنے کے بعد دعویٰ اولیٰ کے متعلق ایک شریذہ قلیلہ کے نظریہ کو نقل کر رہے ہیں و شریذہ قلیلہ فلاسفہ تو نہیں ہے لیکن بحکلف فلسفی بنے ہوئے ہیں ان کا نظریہ یہ ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہوتی ہے بلکہ حرف افراد اور اشخاص اور اشیاء اور قضیہ سبطہ موجود ہیں اور تمام کلیات صرف امور انتزاعیہ ہیں عقل نے ان کا انتزاع کیا ہے افراد سے اس دعویٰ پر دلائل ثلاث ہیں۔

**دلیل اول:** اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو کلی کا جزئی ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جب ماہیت طبعیہ کو کلی شخص ہوگی ہر کلی شخص اور ہر شخص جزئی ہوتا ہے تو کلی کا جزئی ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے اور ہر مستلزم محال محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا کلی طبعی کا موجود ہونا محال ہو گیا۔

**دلیل ثانی:** اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو ایک شئی کا ایک ہی وقت میں متعدد امکانہ میں مختلف مقامات میں موجود ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ جب ماہیت طبعیہ موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ساتھ پائی جائے گی۔ مثلاً انسان یہ اپنے افراد میں پائی جائے گی۔ ایک فرد انسان کا زید ہے جو جوہر انوالہ میں ہے اور ایک فرد پنڈی میں ہے اور ایک فرد گلگت میں ہے اور ایک فرد کراچی میں ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا ماہیت کا ایک ہی وقت میں مختلف مقامات میں موجود ہونا جو کہ باطل ہے۔

**دلیل ثالث:** اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو صفات متضاد کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔ اس لیے کہ مثلاً انسان کے افراد میں سے زید ہے جو کہ شجاع ہے بہادر ہے۔ اور اور عمرو بزدل ہے اور خالد خبی ہے اور بکر بخیل ہے۔ تو جب یہ صفات متضادہ افراد میں موجود ہوئیں تو افراد کے صفات ماہیت طبعیہ کی صفات ہیں اس لیے کہ یہ اپنے افراد میں پائی جاتی ہیں تو اس سے ماہیت طبعیہ کا

صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔

### ترجمہ ولیت شعری اذا کان زید مثلاً بسیطاً من کل وجہ

سے وهو قول بالمتنافین تک۔ مصنف اس عبارت میں شریعتہ قلیلہ کے قول کی تردید کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ شریعتہ قلیلہ من الحکماء کا کلی طبعی کا موجود فی الخارج ہونے کا انکار کرنا یہ قول قول بالمتنافین کو مستلزم ہے اور قول بالمتنافین تو محال ہے۔ لہذا شریعتہ قلیلہ کا مذہب بھی محال اور باطل ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ قول بالمتنافین کس طرح مستلزم ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً زید کو من کل الوجوہ بسیط قرار دیا جائے اور زید کو من حیث موصو کا لحاظ کر لیا جائے تو جمیع مشارکات اور تباہات حتیٰ کہ وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کر لی جائے تو اس زید میں بساطت ہی بساطت ہوگی۔ تو زید کا اس مرتبے میں صورت متعارفہ یعنی جنس اور فصل کا انتزاع ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ زید کا اس مرتبہ میں صورتیں متغیرین مبدئین یعنی مبداء عام جنس اور مبداء خاص فصل کا انتزاع صحیح ہے اس سے زید بسیط کا مرکب ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ اجتماع متنافین ہے۔

**حاشیہ:** صاحب سلم کی یہ تردید درست نہیں ہے اس لیے کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے۔ جس سے اس کی بساطت میں فرق نہیں آتا۔ مثلاً فلک یہ شئی بسیط ہے جس سے منطقہ اور دائروں اور اس کے قطبین کا انتزاع کیا گیا ہے یہ امور کثیرہ کا انتزاع ہوا۔ اور اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا علم بسیط ہے جس سے جمیع علوم علم فقہ علم حدیث علم قرآن کا انتزاع کیا گیا ہے۔ یہ بھی امور کثیرہ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے مصنف کو اصل میں یہ مغالطہ لگ گیا کہ وہ ماحوود من الذات اور داخل فی الذات کے درمیان فرق نہیں کر سکے کہ شئی بسیط سے اشیاء کثیرہ ماحوود اور معروض ہو سکتے ہیں لیکن اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔ شاید مصنف ماحوود من الذات اور داخل فی الذات میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے یہ قول کر لیا ہو کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع نہیں کیا جاسکتا ہے۔

### ترجمہ ہذا فی المخلوطة والمطلقة

صاحب سلم ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں جو اختلاف ہے یہ اس وقت ہے جب کہ کلی طبعی ماہیت مخلوط یا ماہیت مطلقہ کے درجہ میں ہو۔

### ترجمہ: واما المجردة لم يذهب احد الى..... الا فلاطون

یہاں سے صاحب سلم کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حکم بیان فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ موجود فی الخارج کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

**پہلا مذہب:** جمہور حکماء ماسوائے افلاطون کے نزدیک کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الخارج نہیں ہے۔

**دلیل:** اگر کلی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہو کہ موجود فی الخارج ہو تو حواض شخص کے ساتھ معترن ہوگی تو اس اقتران بالعوارض کی وجہ سے وہ ماہیت مجردہ نہیں رہے گی۔ مخلوط بن جائے گی۔ لہذا ماہیت مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

**دوسرا مذہب:** افلاطون کا یہ ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ عالم کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عالم دنیا (۲) عالم مثال (۳) عالم آخرۃ۔ عالم مثال دنیا اور آخرت کے درمیان ایک عالم ہے ان کے نزدیک یہ عالم مثال میں موجود ہوتی ہے۔ وہاں پر مادہ نہیں ہوتا تو حواض مشتملہ کے بغیر ماہیت موجود ہو سکتی ہے۔

### ترجمہ: وهی المثل افلاطونیه

صاحب سلم افلاطون کے اس قول کو مثل الافلاطونیه کہا ہے اور مثل الافلاطونیه افلاطون کے دو اقوال ہیں جن کے ذریعے افلاطون پر طعن و تشنیع۔ رد و قراح کی گئی ہے۔

### ترجمہ: هل توجد في الذهن قبل نعم..... لا هجر في التصورات

صاحب سلم ایک استفسار کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ما قبل سے

یہ بات معلوم ہوگئی کہ افلاطون کے علاوہ جمیع حکماء کے نزدیک کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الخارج نہیں ہوتی تو کیا یہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الذہن ہوتی ہے یا نہیں۔ اس میں دو قول ہیں۔

**پہلا قول** یہ ہے کہ یہ موجود فی الذہن بھی نہیں ہوتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہو کر موجود فی الذہن ہو تو کلی طبعی کا اقرار ہوگا عوارض ذہنیہ کے ساتھ۔ تو یہ اقرار بالعوارض الذہنیہ کے وجہ سے ماہیت مجردہ نہیں رہے گی۔

**دوسرا قول** یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الذہن ہے۔ جن کی دلیل یہ ہے۔ لاجبر فی التصورات۔ کہ تصورات میں کوئی امتناع نہیں۔ کہ تصورات کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہو سکتا ہے تو ماہیت مجردہ کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ صاحب سلم نے ان کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہو کر موجود فی الذہن ہوتی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ پہلے مذہب کی دلیل کا کیا جواب ہے۔

**جواب:** یہ ہے کہ ذہن کے اندر اس بات کی صلاحیت موجود ہے کہ وہ بغیر عوارض ذہنیہ کے اقرار کے کہ اس کا تصور کر لیں۔ یہاں پر بھی صاحب سلم کی بات صحیح نہیں۔ اور ان کا فیصلہ درست نہیں۔ اور انہیں ایک قضیہ موجب سے مغالطہ لگا ہے۔ کہ الصاہیۃ المجردة وجودھا فی الخارج محال۔ یہ قضیہ موجب ہے اور صحیح ہے اور موجب میں وجود موضوع کی ضرورت ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں۔ اب اگر ذہن میں بھی یہ موجود نہ ہو تو یہ قضیہ صحیح نہیں ہو سکتا اسی بناء پر صاحب سلم نے وجود فی الذہن کا قول کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔

**جواب:** یہاں پر دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ (۱) مصداق موضوع (۲) مفہوم موضوع۔ اور قضیہ موجب میں مفہوم موضوع فی الذہن ہونا کافی ہے لیکن مصداق کا موجود فی الذہن ہونا یا فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے۔ شاید صاحب سلم مصداق موضوع اور مفہوم موضوع میں فرق نہ کر سکے ہوں۔

**معارف الشنی مایحمل علیہ تصویر او تحصیلا او تفسیرا**



یہاں تک صاحب سلم نے تصورات کی تمہیدات کو بیان کیا ہے۔ اب تصورات کے مقصود کو بیان کر رہے ہیں کہ تصورات کا مقصود معرّف اور قول شارح ہے۔

**معرف اور قول شارح کی تعریف:** کا حاصل یہ ہے کہ شئی کا معرّف وہ چیز ہوتی ہے جو شئی پر محمول ہوشیہ کے تصور کے فائدہ دینے کے لیے۔ عام ازیں کے تصور تحصیل کا فائدہ دے یا تصور تفسیری کا فائدہ دے۔ تصور تحصیل کا مطلب یہ ہے کہ معرّف کی صورت غیر حاصلہ کا ابتداء حاصل ہونا از سرے نو حاصل کرنا جس کا پہلے علم نہ ہو۔

اور تصور تفسیری کا مطلب یہ ہے کہ معرّف کی صورت مذہولہ کا ثانیاً استحضار ہونا جس کا علم پہلے سے ہوتا ہے۔ لیکن ذہول کی وجہ سے وضاحت کی جاتی ہے۔

**فوائد قیود:** اس تعریف میں لفظ ماعام ہے جو کہ جنس ہے جس میں تمام محمولات داخل ہو جاتے ہیں خواہ محمولات تصدیقیہ ہوں یا تصور یہ۔ تصویراً یہ فصل ہے جس سے محمولات تصدیقیہ خارج ہو جاتے ہیں اور لفظ تحصیل سے تعریف حقیقی داخل ہو جاتی ہے اور لفظ تفسیر اسے تعریف لفظی داخل ہو جاتی ہے۔

**سوال:** مصنف نے معرّف کی تعریف مشہور سے عدول کیوں کیا۔ مشہور تعریف یہ تھی ماہلنم تصورہ تصور المعرف یعنی معرّف کے تصور سے معرّف کا تصور لازمی طور پر ہو جائے۔

**جواب:** یہ تعریف مشہور مانع عن دخول البغیر نہیں اس لیے کہ اس مشہور تعریف میں لازم بین بالمعنی الاخص بھی داخل ہو جاتا کیونکہ اس میں بھی ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ لہذا جب وہ تعریف مشہور مانع عن دخول البغیر نہیں تھی اسی لیے مصنف نے اس سے عدول کر کے نئی تعریف کی۔ اس جواب پر سوال ہوتا ہے۔

**سوال:** شارح مطالع فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے۔ اس لیے کہ تعریف مشہور لازم بین بالمعنی الاخص کی تعریف میں فرق ہے۔ اس لیے کہ لازم بین بالمعنی الاخص میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور بیشک حاصل ہو جاتا ہے لیکن بغیر قصد اور ارادہ کے۔ جب کہ معرّف میں معرّف کا تصور

قصہ اور ارادہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جب دونوں میں فرق ہو تو یہ تعریف مشہور مانع عن دخول البخیر ہوئی۔ باقی رہی یہ بات کہ پھر صاحب سلم کا اس تعریف مشہور سے عدول کرنے کی کیا وجہ ہے۔ تو انہوں نے وجہ یہ بتائی ہے۔ کہ اجزاء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجزاء خارجیہ (۲) اجزاء ذہنیہ۔ اجزاء خارجیہ کا آپس میں اور اجزاء ذہنیہ کا آپس میں اور اجزاء کامل پر حمل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اجزاء ذہنیہ کا آپس میں اور اجزاء کامل پر حمل ہو سکتا ہے۔ تو صاحب سلم نے اس تعریف میں لفظ ما بحمل ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ معزف وہ اجزاء بن سکتے ہیں جو محمول ہو سکیں۔ اور چونکہ اجزاء ذہنیہ محمول بن سکتے ہیں اجزاء خارجیہ نہیں۔ اس لیے تعریف اجزاء ذہنیہ سے ہوگی لیکن خارجیہ سے قطعاً نہیں۔

**سوال:** معزف کی تعریف میں لفظ حمل کا ذکر کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ حمل وہاں ہوتا ہے جہاں حکم ہو۔ اور یہ بات ظاہر ہے حکم تو تصدیق میں ہوتا ہے نہ کہ تصور میں حالانکہ تعریف تصور محض کے قبیل سے ہے۔

**جواب:** لفظ حمل کو ذکر کرنے سے مقصود محض توجیح ہے۔ اور نیز اس بات پر بھی حبیہ کرنا ہے کہ تعریف اجزاء ذہنیہ کے ذریعے ہی ہوتی ہے نہ اجزاء خارجیہ سے۔ کیونکہ حمل اجزاء ذہنیہ میں تو پایا جاتا ہے لیکن اجزاء خارجیہ میں نہیں۔ نیز صاحب سلم ویلفظ حمل کو ذکر کر کے ان بعض حضرات کی تردید کر دی جو کہتے ہیں۔ کہ تعریف اجزاء خارجیہ کے ساتھ بھی صحیح ہے۔

**قوله والثاني اللفظي والاول الحقيقي.....صورة غير حاصلة**

تعریف کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف حقیقی۔  
**تعریف لفظی:** ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو معرّف کی صورت تفسیری کا قاعدہ دے۔ یعنی شئی کے ایسے معرّف کا قاعدہ دے جس میں صورت حاصلہ ہولہ کا استحضار ہو جائے۔  
**تعریف حقیقی:** شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو معرّف کی صورت تحصیل کا قاعدہ دے یعنی ایسے معرّف کا قاعدہ دے جس میں صورت غیر حاصلہ کا ابتداء استحضار ہو۔

**قوله** فإن علم وجودها فهو بحسب الحقيقة والألف بحسب الاسم

اس عبارت میں تعریف حقیقی کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ تعریف حقیقی کو دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف

حقیقی بحسب الحقیقہ (۲) تعریف حقیقی بحسب الاسم۔

وجہ خصوص: یہ ہے کہ تعریف حقیقی دو حال سے خالی نہیں۔ معلوم الوجود ہوگی یا نہیں۔ اگر معلوم الوجود ہو یعنی شئی کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد اس کی تعریف حقیقی کی جائے تو اس تعریف کو تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر شئی موجود فی الخارج ہونے سے پہلے تعریف حقیقی کی جائے تو اس تعریف کو تعریف حقیقی بحسب الاسم کہتے ہیں۔ جس طرح عقائد پرندہ ہے اس کی تعریف حقیقی موجود فی الخارج ہونے کے بعد کی جائے تو یہ تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ ہے۔ اور اس کے موجود فی الخارج ہونے سے پہلے کی جائے تو یہ تعریف حقیقی بحسب الاسم ہے۔ وجہ دوسری ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ: شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو شئی کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد کی جائے۔

تعریف حقیقی بحسب الاسم: شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو شئی کے موجود فی الخارج ہونے سے پہلے کی جائے۔ پھر ہر دونوں کی چار چار قسمیں ہیں۔

(۱) تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ حد نام۔ (۲) تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ حد ناقص۔ (۳) تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ رسم نام۔ (۴) تعریف حقیقی بحسب الحقیقہ رسم ناقص۔ اسی طرح تعریف حقیقی بحسب الاسم کی بھی چار قسمیں ہیں۔ حد نام۔ حد ناقص۔ رسم نام۔ رسم ناقص۔ یہ آٹھ قسمیں ہوں گی اور ایک قسم تعریف لفظی۔ توکل تو قسمیں ہوں گی۔

**تذکرہ** ولا بد ان يكون المعرف شریب ..... بالاعم والخاص۔

اس عبارت میں معرف اور قول شارح کی شرائط کا بیان ہے۔ معرف کے لیے دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط: معرف معرف سے اجلی ہو باعتبار مفہوم کے۔ دوسری شرط: معرف معرف کے مساوی ہو باعتبار مصداق کے۔ ہر ایک میں عقلاً چار احتمال ہیں۔ جن میں سے تین احتمال غلط ہیں اور ایک صحیح ہے۔

شرط اول میں چار احتمال یہ ہیں۔ (۱) معزف معزف سے انہی ہو۔ (۲) مساوی ہو۔ (۳) مباہین ہو۔ (۴) اعلیٰ ہو۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ معزف علف ہوتا ہے معزف کی۔ اور علف کا معطل پر تقدم ضروری ہے جب کہ معزف معزف سے انہی ہوگا تو اس سے موخر ہوگا۔ کیونکہ شی غلی خفاء کی وجہ سے موخر ہوتی ہے تو اس سے علف کا موخر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب مساوات ہوگی تو تقدم حاصل نہ ہوگا۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے جب معزف معزف کے مباہین ہوگا تو اس جاہین کی وجہ سے حمل نہ ہو سکے گا۔ حالانکہ تعریف میں حمل کا ہونا ضروری ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ معزف کا معزف سے اعلیٰ ہونا ضروری ہے۔

دوسری شرط میں بھی چار احتمال ہیں۔ (۱) معزف معزف سے انہی ہو (۲) اعم ہو (۳) مباہین ہو (۴) مساوی ہو۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جب معزف انہی ہوگا تو تعریف جامع نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب معزف عام ہوگا اور تعریف خاص ہوگی تو تعریف ان تمام افراد پر صادق نہ آئے گی۔ دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر معزف اعم ہو تو تعریف مانع من دخول الغیر نہ ہوگی۔ اس لیے کہ معزف معزف پر بھی صادق آئے گی اور غیر پر بھی۔ کیونکہ قاعدہ ہے جہاں خاص ہو وہاں عام تو پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جاہین کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا۔ حالانکہ معزف کا معزف پر حمل ضروری ہوتا ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ معزف کے مساوی ہو باعتبار مصداق کے۔

**سوال:** شرط اول میں یہ کہا گیا ہے کہ تعریف معزف کے مساوی نہ ہو اعلیٰ ہو۔ اور شرط ثانی میں یہ کہا گیا ہے کہ تعریف معزف کے مساوی ہو۔ یہ تو کلام لاحق اور سابق میں تداخل اور تقاض ہوا۔

**جواب:** شرط اول میں جو مساوات کی نفی ہے وہ وضوح اور خفاء کے اعتبار سے ہے۔ کہ معزف

اجلی ہو معترف سے باعتبار مفہوم کے۔ اور شرط ثانی میں جو مساوات کو شرط قرار دیا گیا ہے وہ باعتبار صدق کے ہے۔

### قانون فیجب الاطراد والانعکاس

**شرط ثانی** پر تفریح اول کا بیان : کہ جب معترف کا معترف کے ساتھ مساوات بحسب المصدق ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ مگر اور منعکس ہونا ضروری ہے۔ اطراد طرد سے ہے جس کا لغوی معنی ہے ہٹانا۔ اصطلاحی معنی یہ ہے کہ ماصدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف جس کی عکس نقیض یہ بنے گی منی لم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف۔ کہ جس چیز پر معترف صادق نہیں آتا اس پر معترف صادق نہیں آئے گا۔ تو یہ تعریف مانع بن گئی۔ اور انعکاس کا لغوی معنی ہے جمع کرنا اور اصطلاحی معنی ہے منی لم یصدق علیہ المعروف لم یصدق علیہ المعروف۔ جس کا عکس نقیض یہ بنے گا منی صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف۔ کہ جس چیز پر معترف صادق آئے اس پر معترف صادق نہ آئے اور جس پر معترف صادق نہ آئے اس پر معترف صادق نہیں آئے گا۔ یعنی جس پر معترف صادق آئے گا اس پر معترف صادق نہ آئے گا۔ اس سے تعریف جامع ہوگئی۔

### قانون التعریف بالمثال تعریف بالمشابہة المختصة

سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تین تقریریں کی جاسکتی ہیں۔

**سوال کسی تقریر اول :** آپ نے کہا تعریف بالساوی ہوتی ہے۔ تعریف بالسبب نہیں ہو سکتی۔ ہم دکھاتے ہیں کہ تعریف بالسبب بھی ہوتی ہے جیسے العلم کا النور والجهل کا الظلمة۔ کہ علم کی تعریف نور سے کی جارہی ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان جابن ہے اس لیے کہ علم کا معنی اور ہے اور نور کا معنی اور ہے۔ ایسے جہل کی تعریف ظلمت کے ساتھ۔

**سوال کسی تقریر ثانی :** آپ نے کہا تعریف بالساوی ہوتی ہے تعریف بالافضل ناجائز ہوتی

ہے۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ تعریف بالانحصار کی جاتی ہے جیسے الاسم کزید والفعل مضرب والحدوف کمن۔ کہ اسم کی تعریف زید سے کی جارہی ہے جو کہ انحصار ہے اور ایسے فعل کی تعریف ضرب سے کی جارہی ہے جو کہ ضرب فعل سے انحصار ہے۔ لہذا یہ تعریف بالانحصار ہوتی۔

**سوال کسی تقریر ثالث :** کہ تعریف کی چار قسمیں ہیں۔ حد نام۔ حد ناقص۔ رسم نام۔ رسم ناقص۔ ان کے علاوہ تعریف نہیں ہوتی۔ ہم آپ کو چند امثلہ دکھاتے ہیں جس میں تعریف تو ہے لیکن ان چار قسموں میں سے کوئی قسم نہیں ہے۔ جیسے العلم کالنور والجهل كالظلمة۔

**مثال :** صاحب سلم نے جواب دیا یہ تعریف بالمثال ہے اور جہاں تعریف بالمثال ہوتی ہے وہاں درحقیقت مثال سے تعریف کرنا مقصود نہیں بلکہ شئی اور مثال کے درمیان ایک جہت جامع اور وجہ مشابہت پائی جاتی ہے جس جہت جامع اور وجہ مشابہت کے ذریعے تعریف ہوتی ہے اور وہ جہت جامع اور وجہ مشابہت یہ شئی کا خاصہ ہے اور تعریف بالخاصہ شئی کا خاصہ ہوتی ہے اور شئی کا جو خاصہ ہوتا ہے نہ وہ شئی سے انحصار ہوتا ہے اور نہ ہی شئی کے مابین ہوتا ہے بلکہ شئی کے مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً الاسم کزید میں وجہ مشابہت مستقل بالمفہومیت اور غیر مقترن بالزمان ہوتا ہے۔ گویا کہ الاسم کزید کہنے والے نے یوں تعریف کی۔ کہ اسم وہ ہے جو مستقل بالمفہومیت رکھتا ہو اور غیر مقترن باحد الازمۃ المثالۃ ہو اور العلم کالنور میں وجہ مشابہت وہ منشاء انکشاف ہے۔ اور الجهل كالظلمة میں وجہ مشابہت منشاء انکشاف کا نہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ تعریف نہ مابین ہوتی تو سوال کی تقریر اول مندرج ہوگئی اور نہ یہ تعریف انحصار ہوتی جس سے سوال کی تقریر ثانی مندرج ہوگئی۔ اور یہ تعریف بالخاصہ رسم ناقص ہوتی ہے جس سے سوال کی تقریر ثالث بھی مندرج ہوگئی۔

### الحق جوازہ بالاعم

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماہو المختار کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف بالاعم ہو سکتی ہے یا نہیں۔ جس میں دو مذہب ہیں۔  
معتدین کا مذہب : یہ ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

**مناہرین کا مذہب:** کہ تعریف بالاعم جائز نہیں ہے۔ صاحب سلم نے حقدین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

**سورۃ:** صاحب سلم نے ابھی ماثل میں کہا ہے کہ تعریف بالاعم والاخص ناجائز ہے۔ اب یہاں کہہ دیا کہ تعریف بالاعم جائز ہے یہ تو کلام سابق اور کلام لاحق میں تناقض ہوا۔

**سورۃ:** صاحب سلم نے کلام سابق میں حآخرین کے مذہب کو بیان کیا ہے اور یہاں پر کلام لاحق میں ماحوالِ حقار کو بیان کیا ہے لہذا کلام سابق اور کلام لاحق میں تداخل نہ ہوا۔ اور یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے۔ شئی کی تعریف سے مقصود اس شئی کو صحیح ماعدہ سے امتیاز ہوتا ہے یا نقطہ بعض ماعدہ سے امتیاز کافی ہوتا ہے۔ حآخرین کے نزدیک شئی کی تعریف سے مقصود صحیح ماعدہ سے امتیاز ہوتا ہے اور حقدین کے نزدیک شئی کی تعریف سے بعض ماعدہ سے امتیاز کا ہو جانا کافی ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے تو اس سے بعض ماعدہ یعنی شجر اور حجر سے امتیاز ہو جاتا ہے لیکن حمار۔ فرس وغیرہ سے امتیاز نہیں ہوتا۔

### ہو وہ د ان المميز ذاتيا

صاحب سلم تعریف کی ایک اور تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ کہ تعریف کی اس دوسری تقسیم کے اعتبار سے ابتداء دو قسمیں ہیں۔ (۱) حد۔ (۲) رسم۔ جبہ حصر یہ ہے کہ تعریف کا ممیز پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی پڑھ لیا ہے۔ عام ازیں کہ ممیز ذاتی ہو یا ممیز عارضی ہو۔ اگر ممیز ذاتی ہو تو یہ حد ہے۔ اور اگر ممیز عارضی ہو تو یہ رسم ہے۔

### ہو وہ د ان المميز على القريب

حد اور رسم ان دونوں میں سے ہر ایک کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ حد۔ نام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔

**وجہ حصر:** کہ تعریف ممیز ذاتی یعنی فصل قریب پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا نہیں۔ اگر مشتمل ہو تو وہ حد تام ہے۔ اور اگر ممیز ذاتی کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل نہ ہو عام ازیں کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا نہ ہو تو یہ حد ناقص ہے۔ اور اگر ممیز عارضی یعنی خاصہ

پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا نہیں۔ اگر مشتمل ہو تو یہ رسم تام ہے۔ اور اگر میتر عرضی یعنی خاصہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل نہ ہو عام ازیں کہ جنس بید پر مشتمل ہو یا نہ ہو یہ رسم ناقص ہے۔ جیسے حیوان ناطق یا انسان کے لیے حد تام ہے۔ اور جسم ناطق یا صرف ناطق انسان کے لیے حد ناقص ہے۔ اور حیوان ضاحک انسان کے لیے رسم تام ہے۔ اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک انسان کے لیے رسم ناقص ہے۔

### تیسرا قانون ما اشتمل علی الجنس والفصل القریبین

صاحب سلم چونکہ مابعد میں حد تام کے احکامات کو بیان کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ اس کی تعریف صراحتاً کر دی۔

حد تام: اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو۔

### چوتھا قانون وهو الموصل الی النکحہ

حد تام کے احکام میں سے ایک حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حد تام کے ذریعے ہی شیئی کا تصور بالکنہ حاصل ہو سکتا ہے۔

### پنجم قانون تقدیم الجنس

حد تام کے دوسرے حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کو فصل پر مقدم کرنا مستحسن ہے واجب نہیں۔ جس کا ترک خلاف اولیٰ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ جنس کی تقدیم مستحسن ہونے کی کیا وجہ ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے اور فصل اس کی تعین کرتی ہے اور اس کے وجود کے لیے محصل ہوتی ہے۔ لہذا امر بہم جنس کو ہی مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ یہ وجہ بھی بیان کی جاسکتی ہے۔ کہ جنس میں عموم ہوتا ہے اور فصل میں خصوص اور امتیاز ہوتا ہے۔ بہر حال انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اس میں حیوان کو ناطق پر مقدم کرنا مستحسن اور اولیٰ ہے۔ واجب نہیں۔ تو یوں کہنا انسان ہو ناطق حیوان جائز ہے۔ اگرچہ غیر مستحسن ہے۔

### ششم قانون وجوب تشبیہ اھدھما بالآخر

حد تام کے ایک اور حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں جنس اور فصل کو ایک



دوسرے کے ساتھ مقید کرنا واجب ہے۔ تاکہ عقید کی وجہ سے ان میں صورت وحدانی پیدا ہو جائے اور ان کا حاصل معترف پر ہو سکے بہر حال تعریف کے لیے مرکب توصیفی کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ترکیب توصیفی نہ ہو تو اجزاء منتشر ہو جائیں گے اور اگر اجزاء منتشر ہوں تو حد نام نہیں رہے گی۔

### ترکہ وهو لا یقبل الزیادۃ والنقصان

حد نام کے چوتھے حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حد نام کی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتی اس لیے کہ حد نام اس تعریف کو کہتے ہیں جو شئی کی جمیع ذاتیات پر مشتمل ہو۔ اب اگر کسی کریں مثلاً جنس کو کم کر دیں تو حد ناقص بن جائے گی اور اگر فصل کو کم کر دیں تو فقط جنس باقی رہ جائے گی جس سے تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر زیادتی کے قابل ہو اور زیادتی کریں تو اس سے معلوم ہوگا کہ یہ حد نام جمیع ذاتیات پر مشتمل نہیں حالانکہ حد نام کا جمیع ذاتیات پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

**سوال:** آپ نے کہا حد نام میں زیادتی نہیں کی جاسکتی۔ حالانکہ زیادتی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انسان کی حد نام ہے حیوان ناطق۔ اب ہم کہتے ہیں ہو جسم نامی حساس متحرک بالارادہ ناطق اس سے زیادتی ہوگئی ہے۔

**جواب:** ہم نے جس زیادتی کی نفی کی ہے وہ معنی میں زیادتی کی نفی کی ہے اور آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں فقط الفاظ میں زیادتی ہے۔ معنی میں زیادتی نہیں بلکہ معنی ایک ہی ہے۔

### ترکہ والبسیط لا یحد وقد یحد بہ

ایک مسئلہ کا بیان ہے کہ بسیط کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ یعنی بسیط محدود نہیں بن سکتا۔ ہاں البتہ اس سے کسی اور شئی کی تعریف کی جاسکتی ہے۔ یعنی حد میں داخل ہو سکتا ہے۔ بسیط محدود اس وجہ سے نہیں بن سکتا کہ تعریف ہوتی ہے۔ اجزاء و ذہبہ سے اور ذاتیات سے اور جب یہ ہے ہی بسیط جس کے لیے اجزاء اور ذاتیات نہیں تو یہ محدود کیسے بن سکتا ہے اور اس کی حد کیسے کی جاسکتی ہے۔ البتہ بسیط حد میں واقع ہو سکتا ہے کہ جب یہ کسی شئی کا جز ہو اگر یہ جز نہ ہوگا تو پھر محدود بنے گا۔

### سورۃ والمرکب یحد ویحدہ وقد لایحد

مرکب کی حد ہو سکتی ہے۔ کیونکہ حد کا منطابق جزاء پر ہے اور مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور مرکب کبھی محدود نہ ہو سکتا ہے اور کبھی نہیں۔ اگر کسی شئی کا جزء بنے تو محدود نہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر جزء نہ بنے تو محدود نہ ہو سکتا۔ بہر حال حاصل کلام یہ ہوا مرکب حد تو ہر صورت میں ہو سکتا ہے لیکن محدود اس صورت میں ہوگا جب اجزاء سے مرکب ہو۔

### سورۃ والتحدید الحقیقی عسیر

ایک اور مسئلہ کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئی کی تعریف حقیقی مشکل ہے۔ اس لیے کہ تعریف حقیقی ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اور اطلاع علمی الذاتیات بہت مشکل ہے کیونکہ ذاتیات کا اشتہاء ہوتا ہے عرضیات کے ساتھ۔ مثلاً ذاتیات میں سے جنس کا اشتہاء ہوتا ہے عرضیات میں سے عرض عام کیساتھ۔ اور ذاتیات میں سے فصل کا اشتہاء عرضیات میں سے خاصہ کے ساتھ۔ جس طرح جنس عام ہے اسی طرح عرض عام بھی عام ہے۔ اور جس طرح فصل خاص ہے اسی طرح خاصہ بھی خاص ہے۔ لہذا جب ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ اشتہاء ہوا تو کسی چیز کو کسی شئی کے لیے ذاتی قرار دیا جائے تو اس میں یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ شاید یہ ذاتی نہ ہو بلکہ عرضی ہو۔ مثلاً جب انسان کی تعریف کی جائے حیوان ناطق کے ساتھ۔ اس میں حیوان کو انسان کی جنس قریب قرار دیا گیا ہے۔ جس پر دلیل قطعی موجود نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ جنس بعید ہو۔ اور اسی طرح ناطق کو انسان کا فصل قرار دیا گیا ہے کہ اس پر بھی کوئی دلیل قطعی نہیں ہے۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ شاید یہ انسان کے لیے عرضی ہو۔ خاصہ ہو۔ اسی لیے مصنف نے کہا

والتحدید الحقیقی عسیر۔

### سورۃ ثم ههنا مباحث الاول ان الجنس وان کان مبهما

صاحب سلم یہاں پر چار مباحث کو ذکر کر رہے ہیں۔ اور اس عبارت میں پہلی بحث کا بیان ہے۔

بحث اول: جس میں صاحب سلم ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور اس کے بعد امام رازی کے

شک کو مندرج کیا ہے۔ تو اس بحث اول میں تین باتوں کو معلوم کرنا ہے۔ (۱) مسئلہ کیا ہے (۲) امام رازی کا شک کیا ہے (۳) اس مسئلہ مذکورہ سے اس شک کا اندفاع کیسے ہوتا ہے۔

(۱) مسئلہ یہ ہے کہ حد اور محدود میں فرق ہوتا ہے اور یہ فرق اجمال و تفصیل کا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ جنس ایک امر مبہم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ لیکن حق تعالیٰ نے ذہن کو ایسی قوت بخشی ہے جس کے ذریعے سے وہ جنس کی تحصیل کرتا ہے۔ اور اس کو وجود دہنی عطا کرتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ فصل کو ملاتا ہے اور یہ ملانا اس طور پر نہیں ہوتا کہ جیسا کہ خارج میں اشیاء کا انضمام کیا جاتا ہے بلکہ جنس کی تحصیل اور تعیین کے لیے اس کو فصل کے ساتھ مقید کرتا ہے جس میں فصل منضم ہوتی ہے اور فصل منضم فیہ ہوتی ہے۔ پھر اس انضمام اور تحصیل کے بعد جنس کوئی اور چیز نہیں بن جاتی بلکہ وہی جنس رہتی ہے۔ کیونکہ تحصیل اس میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی بلکہ اس کو محقق کر دیتی ہے۔ جنس اور فصل کے ساتھ جو حد تیار ہوگی وہ چند ایسے معانی سے مرکب ہوگی جس طرح کہ بکھرے ہوئے موتی ہوتے ہیں ہر ایک دوسرے کے مغایر ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہوگا۔ اس تغایر کی وجہ سے ان اجزاء یعنی جنس اور فصل کا نہ آپس میں اور نہ کلی پر محمول ہو سکتا ہے۔ اس تفصیل کے اعتبار سے حد اور چیز ہوتی ہے یعنی اس کا معنی اور ہوا اور محدود کا معنی اور۔ اور اب ان دو چیزوں میں سے ایک یعنی جنس ہے ہم نے اس کو فصل کے ساتھ مقید اور انضمام کر کے مرکب تو صنفی بنا دیا ہے۔ جس سے اس کی ایک صورت وحدانیہ بن گئی۔ اور شئی آخر ہو کر اس صورت وحدانیہ جو کہ محدود کی ہے اور شئی آخر ہو کر اس صورت وحدانیہ جو کہ محدود کی ہے اس کے لیے کاسب بن گئی۔ مثلاً انسان میں جو حیوان نامق ہے اس سے معنی واحد سمجھ میں آ رہا ہے۔ وہ ہعینہ حیوان ہے اور یہی حیوان ہعینہ نامق ہے۔ یہ نہیں ہے کہ حیوان الگ چیز ہے اور نامق الگ چیز ہے۔ بلکہ دونوں میں عینیت ہے۔ جیسا کہ ترکیب خبری میں ہوتا ہے۔ مثلاً زید قائم۔ قائم وہی ہے جو زید ہے۔ اور زید وہی ہے جو قائم ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ وہاں حکم ہے اور مرکب خبری ہے اور یہاں صرف ترکیب تکیدی ہے جو کہ تصور اتحاد کا فائدہ دیتی ہے یہاں حکم نہیں ہوتا

حاصل کلام یہ ہوا جس کے اجزاء میں تفصیل ہے وہ محدود ہے اور وہ تصور واحد یعنی محدود جس کے اجزاء میں اجمال ہے وہ محدود ہے۔

### باب ثانی دفع شک الرازی

اس مسئلہ مذکور سے صاحب سلم امام رازی کے شک کو دفع کر رہے ہیں۔ امام رازی کا شک یہ ہے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں۔ کہ اگر بعض تصورات کو بدیہی مانا جائے اور بعض کو نظری مانا جائے تو اس سے یا تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی یا اشیاء کا علم بالحقیت معلوم نہیں ہو سکے گا۔ وہ اس طرح کہ اگر بعض تصورات بدیہی ہوں اور بعض نظری ہوں تو نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا۔ اب ماہیت کی تعریف یا توفس ماہیت سے ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء سے ہوگی یا اس کے عوارض سے۔ اگر ماہیت کی تعریف نفس ماہیت سے ہو تو تحصیل حاصل ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف انسان سے۔ اور اگر ماہیت کی تعریف جمیع اجزاء سے ہو تو جمیع اجزاء وہ ماہیت ہیں یہ تعریف بھی ماہیت سے ہو جائے گی جو کہ تحصیل حاصل ہے۔ اور اگر تعریف بالعوارض ہو تو اس سے علم بالحقیت اور علم بالذاتیات حاصل نہ ہوگا۔ لہذا جب تصور کی تعریف نہیں ہو سکتی تو یہ ماننا پڑے گا کہ تمام کے تمام تصورات بدیہی ہیں اسی لیے امام رازی نے تصورات کے بدامت کا قول کیا ہے۔

**جواب:** ہم دوسری شق مراد لیتے ہیں کہ تعریف ماہیت جمیع اجزاء ہوگی اور اس سے تحصیل حاصل کی خرابی بھی لازم نہیں آئے گی اس لیے کہ حد میں اجزاء تفصیلاً موجود ہوتے ہیں اور محدود میں اجمالاً موجود ہوتے ہیں۔ تو حد اور محدود میں اجمال و تفصیل کے لحاظ سے فرق ہے جس کی وجہ سے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

### باب الثانی التعریف اللفظی من المطالب التصوریہ

دوسری بحث: دوسری بحث کا بیان ہے تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے۔ اس بحث ثانی سے مقصود صاحب سلم سید سند پر رد کرنا ہے کہ وہ تعریف لفظی کو مطالب تصدیقیہ میں سے مانتے ہیں۔ صاحب سلم نے کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے۔ جس کی دلیل یہ

ہے کہ التعریف اللفظی جواب ماہو۔ اور کبریٰ کل ماہو جواب ماہو فهو تصور۔ نتیجہ التعریف اللفظی مطالب تصور۔ کبریٰ چونکہ مسلم تھا اس لیے اس کی دلیل کو بیان نہیں کیا۔ البتہ صغریٰ میں کچھ خفاء تھا اس کی وضاحت الاتوی سے کر رہے ہیں۔ مثلاً جب ہم نے الغضنفر موجود کہا تو مخاطب نے کہا ما الغضنفر۔ یا ماہو الغضنفر۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ الاسد۔ تو یہاں الاسد ماہو کے جواب میں واقع ہو رہا ہے اور الغضنفر کی تعریف لفظی ہے۔ اور اس تعریف میں کوئی حکم بھی نہیں ہے فقط یہ تصور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے۔

### نعم موضوعیۃ اللفظ فی جواب هل هذا

اس عبارت میں سید سند کی غلطی کے خفاء کو بیان کیا ہے۔ کہ سید السند نے دیکھا کہ تعریف لفظی هل کے جواب میں واقع ہو رہی ہے اور هل مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔ کما هو تو انہوں نے کہہ دیا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔ اس لیے کہ هل میں جواب میں تصدیق آتی ہے۔ تصور نہیں۔ مثلاً جب کہا جائے هل الغضنفر موضوع لمعنی تو جواب میں کہا جائے گا نعم ہو موضوع للاسد۔ اب یہ تعریف لفظی ہے غضنفر کی اور هل کے جواب میں واقع ہے اس کی وجہ سے سید السند کو مغالطہ لگ گیا۔ اس کو مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک بحث لفظی لغوی ہے یہاں سوال میں لفظ کی موضوعیت کے بارے میں سوال کیا ہے۔ کہ آیا غضنفر کسی معنی کے لیے موضوع ہے۔ تو جواب میں اس کی موضوعیت کو بالذلیل ثابت کیا گیا ہے۔ تو سید السند تعریف لفظی اور بحث لفظی لغوی میں شاید فرق نہ کر سکے۔ اور جس کی وجہ سے یہ قول کر دیا۔ حالانکہ اس میں فرق ہے۔ کہ یہ جو هل کے جواب میں واقع ہو رہا ہے وہ بحث لفظی لغوی ہے۔ تعریف لفظی نہیں۔

### تیسری بحث : تیسری بحث کا بیان ہے جس میں معرّف کی ایک مثال پیش کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح نقاش کسی محنتی وغیرہ پر کسی تصویر کا نقشہ بناتا ہے تو نقش اس تصویر کا

تصور محض ہوتا ہے۔ اس میں تصدیق یا حکم وغیرہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح معترف بھی معترف کا ایک تصور محض ہوتا ہے۔ جس میں نہ کوئی حکم ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی تصدیق ہوتی ہے۔ جب ایسی بات ہوئی تو اشکالات و اعتراضات میں سے کوئی اشکال اس پر وارد نہیں ہو سکتا۔ اور اعتراضات و اشکالات کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) منع (۲) نقض (۳) معارضہ۔ اور یہ تین منوع تصدیق پر وارد ہوتے ہیں جب کہ معترف میں حکم نہیں ہوتا تو مذکورہ منوع اور سوالات معترف پر وارد نہیں ہو سکتے۔ ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

**منع کی تعریف:** منع اس کو کہتے ہیں جس میں خصم سے دعویٰ کی دلیل کو طلب کیا جائے۔  
**نقض کی تعریف:** نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔ پھر نقض اجمالی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجراء الدلیل بجمیع مقدماتہ يستلزم المحال۔ اگر دلیل کو تمام مقدمات کے ساتھ جاری کیا جائے تو اس سے ایک امر محال لازم آئے۔ (۲) اجراء الدلیل فی موضع يتخلف عنه مدلولہ۔ یعنی دلیل کو ایک ایسی جگہ پہ جاری کیا جائے کہ اس سے دلیل کا مدلول مختلف ہو موجود نہ ہو۔ نقض تفصیلی یہ ہے کہ خصم کے مقدمہ معینہ کے ابطال کیا جائے کہ ہم آپ کا مغربی نہیں مانتے یا آپ کا کبریٰ نہیں مانتے۔

**معارضہ کی تعریف:** القامۃ الدلیل علی خلاف ما اقام الخصم الدلیل علیہ۔ کہ خصم جس دعویٰ پر جو دلیل پیش کی اس کے خلاف دلیل پیش کر دینا۔

### نہم هناک احکام ضمنية

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

**سوال:** آپ نے کہا کہ معترف میں چونکہ حکم نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس پر اعتراضات نہیں کیے جاسکتے حالانکہ ہم دکھاتے ہیں کہ تعریف پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں مثلاً یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ یہ حد ہے رسم نہیں۔ یہ حد نہیں ہے رسم ہے اور یہ تعریف عرفیات سے ہے ذاتیات سے نہیں ہے اور یہ تعریف ذاتیات سے مرکب ہے عرفیات سے نہیں۔ اس طرح یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ

یہ تعریف جامع نہیں یا یہ تعریف مانع نہیں اس قسم کے اعتراضات و سوالات وارد ہوتے ہیں تعریف پر۔ تو آپ کا یہ کہنا کہ تعریف پر سوالات وارد نہیں ہوتے یہ غلط ہے۔

**جواب:** تعریف میں حکم مقصود بالذات تو نہیں ہوتا البتہ ضمرنا طبعاً ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان احکامات پر سوالات وارد ہو سکتے ہیں۔ حکم ضمنی مثلاً یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع ہے۔ اور یہ تعریف مانع ہے۔ اور یہ تعریف حد ہے اور یہ تعریف رسم ہے۔ لیکن علماء مناطقہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ تعریفات پر منسوخ وارد کرنا جائز نہیں ہے۔ گویا کہ یہ جواز ایک ایسی چیز تھی جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہو گئی۔ جس طرح پچاس نمازیں عمل کرنے سے پہلے ہی پچاس منسوخ ہو گئی ہیں۔ و کذا ہذا یہ مطلب اس صورت میں بنے گا جب فکدانہ میں ضمیر کا مرجع جواز ہو جو بیجوز سے کچھ میں آ رہا ہے۔ اور اگر ضمیر کا مرجع اجماع بنائیں تو اس وقت معنی یہ ہوگا کہ عدم جواز پر اجماع ہوا ہے گویا کہ وہ اجماع ایک شریعت تھی۔ جو قبل العمل منسوخ ہو گئی ہے۔ تو اس شخص کی بناء پر اب تعریفات پر منسوخ وارد کرنا جائز ہے۔

**نعم ینقض بابطال الطرد والعکس**

یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔

**سوال:** آپ نے کہا تعریفات پر اعتراضات وارد نہیں کیے جاسکتے۔ حالانکہ تعریفات پر طرد و عکس کے نقض وارد کیے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں۔ یہ تعریف مانع نہیں۔ تو آپ کا یہ کہنا کہ تعریفات پر اعتراضات کرنا یہ شریعت منسوخہ کی طرح ہے۔ صحیح نہ ہوا۔ یہ اعتراض تب وارد ہوگا جب کہ فکدانہ کہ ضمیر کا مرجع جواز بنائیں۔ اور اگر اس کا مرجع اجماع بنائیں تو اس صورت میں یہ عبارت اس پر تفریع ہوگی۔ دفع دخل مقدر نہ ہوگا۔

**جواب:** کہ تعریفات پر طرد و عکس کے اعتراضات کیے جاسکتے ہیں یہ تعریف جامع نہیں مانع نہیں۔

**نعم والمعارضة انما تنصور في الحدود الحقيقية**

ما أَحْسَنَ هذا النحو الذي تَحَوَّتْ (حضرت عائشہ)

# عَرْضِ جَامِعِي

فِي  
شَرِّحِ جَامِعِي



تصنيف لطيف

مفتي عطاء الرحمن بلثانی

مدرس الجامعة الشرعیہ گوجرانوالہ

الملكیة الشریعیة  
مفتی عطاء الرحمن بلثانی  
مدرس الجامعة الشرعیة گوجرانوالہ



علاء الدین



کافیہ

تصنیف لطیف

مفتی عطی الرحمن ملکانی

ملکۃ الشیخ عبد الرحمن شمع کا لونی، جی ٹی روڈ  
گوجرانوالہ فون ۲۵۹۱۸۲